مجلّہ علمیّہ

بُرہان

کی

۵۶ ویں جلد

مُرتّبہ

سعید احمد اکبرآبادی ایم اے

ناشر

ادارہ ندوۃ المصنّفین دہلی

ضمیمہ

ماہنامہ برہان

دہلی

اگست ۱۹۶۹ء

(مطبوعہ الجمعیۃ پریس دہلی)

فہرست صاحبانِ نگارش ماہنامہ برہان دہلی
جلد ۵۶
جنوری سنہ ۱۹۶۶ء تا جون سنہ ۱۹۶۶ء
بہ ترتیب حروفِ تہجی

شعراء

فہرستِ مضامین ماہنامہ برہان

جلد ۵۶

جنوری سنہ ۱۹۶۶ء تا جون سنہ ۱۹۶۶ء

بہ ترتیب حروفِ تہجی

مقالات

ادبیات و تبصرے

بُرہَان

شمارہ ۱	رمضان المبارک ۱۳۸۵ھ مطابق جنوری ۱۹۶۶ء	جلد ۵۶

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اسلام میں جوازِ اجتہاد کی ایک مشہور دلیل حضرت معاذ بن جبل کی وہ روایت ہے جس میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن کا گورنر بنا کر اُن کو روانہ کیا تو آپ نے اُن سے پوچھا "تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کروگے؟" عرض کیا "کتاب اللہ سے" پھر سوال ہوا "اگر وہ مسئلہ کتاب اللہ میں تم کو نہ ملے تو! عرض کیا "اب سنتِ رسول اللہ کی روشنی میں"! اب ارشاد ہوا "لیکن اگر سنتِ رسولؐ میں بھی تم کو اُس کا ذکر نہ نظر آئے! جواباً گزارش ہوئی "تو اب میں اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا" حضور پُرنورؐ کو یہ سُن کر بڑی مسرت ہوئی اور فرمایا "جمیع حمد ثابت ہے اُس ذاتِ بابرکات کے لئے جس نے اپنے بندہ (معاذ) کو اپنی مرضی پر چلنے کی توفیق عطا فرمائی"۔

"اپنی رائے" سے کام لینا درحقیقت یہی اجتہاد ہے۔ اگر یہ اجتہاد کسی امرِ شرعی سے متعلق ہو، اور اُن حدود کے اندر ہو جو شارع نے مقرر کردیئے ہیں تو اس "اپنی رائے سے کام لینے" کو اجتہادِ شرعی کہتے ہیں۔ ایک ایسا دین جو کامل و مکمل ہو، جس کا پیغمبر ختم الرسل اور جس کی کتاب الٰہی آخری کتاب ہو، ہر زمانہ اور ہر ماحول اور تاریخِ عالم کے ہر دور میں اُس وقت تک قابلِ عمل ہرگز ہو ہی نہیں سکتا جب تک کہ اُس میں اجتہاد کا میدان وسیع نہ ہو، چنانچہ نبوت کے ختم ہوجانے اور نزولِ وحی کے ہمیشہ کے لئے منقطع ہوجانے کی مکافات اور تلافی اسی اجتہاد کو مشروع کرکے کی گئی ہے۔ رہا اختلاف و انشقاق! تو یہ انسان کی فطرت میں رچا بسا ہے جب تک انسان، انسان ہے، خواہ وہ کیسا ہی فرشتہ خصلت اور ملائک جناب ہو، اختلاف ناگزیر ہے، اس بناء پر کوئی مجتہد کتنا ہی عظیم المرتبت اور کیسا ہی صائب الرائے ہو اختلاف سے نہیں بچ سکتا اور جب

اختلاف سے نہیں بچ سکتا تو مخالفت اور اُس کے لوازم سے بھی محفوظ نہیں رہ سکتا۔ لیکن اختلاف یا مخالفت کس درجہ کی ہے؟ اس کا دارومدار مجتہد کی شخصیت پر ہے۔ لوگوں نے مخالفت حضرت عمرؓ کے اجتہادات کی بھی کی، لیکن فاروقی عظمت و دبدبہ کے سامنے یہ آوازیں اُٹھ اُٹھ کے دب کے رہ گئیں، لیکن عہدِ عثمانی میں جب مخالفت کی ہوانے شر و فساد کی آگ بھڑکادی تو انجام یہ ہوا کہ اسے بجھانے کے لئے خلیفۂ وقت کو اپنے مقدس خون کے چھینٹے پیش کرنے پڑے!!

مذکورۂ بالا روایت سے ظاہر ہوتا ہے کہ رائے کے استعمال کی اجازت صرف انہیں مسائل میں ہے جن کا ذکر قرآن و سنت میں نہ ہو، لیکن ہم دیکھتے ہیں ائمۂ مجتہدین نے رائے کا استعمال اُن مسائل میں بھی کیا ہے جن کا ذکر قرآن و حدیث میں موجود ہے، تو اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ جائز ہے؟ اور کیا اس کو اجتہادِ شرعی کہا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ "وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَرَسُوْلُهٗٓ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ۭ" کے ارشادِ گرامی کے مطابق اللہ اور اُس کے رسول کے حکم کے بعد کسی شخص کو کسی قسم کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔ تو پھر خلفائے راشدین کی نسبت یہ کیونکر کہا جا سکتا ہے کہ انھوں نے کسی بھی معاملہ میں اللہ اور رسول کے حکم کے خلاف کوئی فیصلہ دیا ہے، لیکن خدا اور رسول کا حکم ہے کیا؟ اور اُس کا مطلب کیا ہے؟ اگر وہ ظاہر یا نص ہے تو عام ہے یا خاص؟ اگر عام ہے تو مخصوص البعض ہے یا نہیں اور اگر خاص ہے تو معلل ہے یا غیر معلل، اگر معلل ہے تو اُس کی علت کیا ہے؟ پھر وہ علتِ تامہ ہے یا ناقصہ! یہی وہ مواقع ہوتے ہیں جب کہ مجتہد کو تحقیقِ مناط، تخریجِ مناط، اور تنقیحِ مناط کی وادیوں سے گذرنا پڑتا ہے۔ پھر وہ حکم اگر خفی یا مجمل ہے تو اب اس کی تشریح ضروری ہے۔ غرض کہ اللہ اور رسول کا حکم صرف وہ نہیں ہے جو قرآن کی کسی آیت یا کسی حدیثِ نبوی کے منطوق یا اُس کی عبارت سے متبادر ہوتا ہے، بلکہ صحابۂ کرام عموماً اور خلفائے راشدین خصوصاً اُن کا مستمر عمل اور کسی امر میں اُن کا کوئی قطعی فیصلہ خود اللہ اور رسول کے حکم کی نشاندہی کرنے کے لئے کافی ہے کیونکہ قرآن مجید کے اول مخاطب، مدرسۂ نبوت و رسالت کے بلا واسطہ تربیت یافتہ و فیض پذیرفتہ یہی حضرات تھے اُن سے زیادہ کوئی شخص اس حقیقت سے واقف نہیں ہو سکتا کہ کس آیت اور کس ارشادِ نبوی کا کیا مطلب ہے؟ اُس سے غرض و غایت اور منشأ و مقصد کیا ہے؟ سببِ نزول اور اساسِ حکم کیا ہے؟ اس بنا پر خلفائے راشدین

کا کوئی عمل یا حکم تو درحقیقت اللہ اور رسولؐ کے ارشاد (اگر حکم قرآن و سنت میں موجود ہو) کے اصل مطلب کی تعیین و تشخیص کرتا ہے، نہ کہ اُس کا رَد! اگر دونوں میں تضاد نظر آتا ہے تو یہ صرف ہماری سمجھ کا پھیر اور اصل نص کے حقیقی مفہوم و مصداق سے بربنائے عجز و نارسی، عدم واقفیت کی دلیل ہے، اس بناء پر یہ کیوں کر کہا جاسکتا ہے کہ قرآن و سنت میں کسی حکم کے ہوتے ہوئے صحابۂ کرام اپنی رائے اور اپنے اجتہاد سے کام لیتے اور قرآن و سنت کے حکم کو "نظر انداز" کر دیتے تھے، معاذ اللہ! اس کی جرأت تو کوئی ادنیٰ درجہ کا مسلمان بھی نہیں کر سکتا۔ پھر صحابہ ایسا کیونکر کر سکتے تھے!

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اگر عیینہ بن حصن الفزاری اور عباس بن مرداس اسلمی کو بحیثیت مؤلفۃ القلوب کے صدقات میں سے حصہ دینے سے سختی کے ساتھ انکار کر دیا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں کو اسی مد میں انعام دیتے تھے کہ ایک مرتبہ غزوۂ احزاب میں انصار کو آپ سے شکایت پیدا ہوگئی تھی، یا اگر ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے دو غلاموں پر چوری کرنے کے الزام میں ماخوذ ہونے کے باوجود حدِ سرقہ جاری نہیں کی تو اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ ثانی خلیفہ راشد نے قرآن کو نظر انداز کر دیا۔ بلکہ اس کا مطلب بجز اس کے کچھ اور نہیں ہے کہ فاروقِ اعظمؓ کے "علم" میں (رائے میں نہیں) قرآن مجید میں مصارفِ صدقات میں مؤلفۃ القلوب کا ذکر موقت تھا کہ متعلق یعنی صرف اُس زمانہ تک کے لئے یہ حکم تھا جبکہ اسلام کمزور تھا، اسی طرح قرآن میں حدِ سرقہ کا جو ذکر ہے تو حضرت عمرؓ اس کا مطلب یہ سمجھتے تھے کہ سرقہ موجبِ حد اُس وقت ہوتا ہے جب کہ اُس کا ارتکاب بلا ضرورت اور محض بربنائے خباثتِ طبع کیا جائے، ورنہ حالتِ اضطرار میں اکلِ میتہ و خنزیر و شُربِ خمر جائز ہے تو اس حالت میں سرقہ کا ارتکاب کیوں کر باعثِ قطعِ ید ہو سکتا ہے۔ غور کیجئے تو حضرت عمرؓ کے یہ فیصلے اُن کی شریعتِ اسلام کی ماہرانہ نباضی اور کمالِ قرآن فہمی پر مبنی ہیں نہ کہ حکمِ قرآن سے انحراف و برگشتگی یا اُس کے استخفاف پر!

یہ چند سطر اس لئے لکھی گئی ہیں کہ گذشتہ دو اشاعتوں میں خلفائے راشدین کے عہد میں اجتہاد و تشریع پر جو مقالہ شائع ہوا ہے اُس کی بعض عبارتوں سے قارئین کے ذہن میں کچھ خلجان پیدا ہوگیا ہے، چنانچہ پچھلے دنوں راقم کو متعدد سفر پیش آئے تو ہر جگہ اور ہر محفل میں اس مضمون کا چرچا سنا اور "صدقِ جدید" میں اس پر جو نوٹ شائع ہوا ہے وہ اُس اضطراب کا آئینہ دار ہے جو قارئین میں عام طور پر محسوس کیا گیا، اس موضوع پر معارف اعظم گڈھ میں بھی مولانا مجیب اللہ صاحب ندوی کے قلم سے ایک مفید مضمون گذشتہ چند اشاعتوں میں شائع ہو چکا ہے۔

احکامِ شرعیہ میں حالاتِ زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی۔ ناظمِ دینیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

گزشتہ سے پیوستہ

عام ابتلا یا کثرتِ ممارست کی وجہ سے فقہ میں وسعت کی بہت سی مثالیں ہیں، مثلاً بچہ کی نجاست دودھ پلانے والی عورت کو لگ جائے اور وہ نہ دیکھے، بارش کا کیچڑ بدن اور کپڑے کو لگ جائے، بواسیر اور پھوڑے والوں کے جسم اور کپڑے پر خون اور تری لگتی رہے، غازی کے جسم اور کپڑے پر گھوڑے کا پیشاب لگ جائے وغیرہ۔ ان تمام صورتوں میں چونکہ احتیاط دشوار ہے اس بناء پر فقہاء نے وسعت سے کام لیا ہے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

ماضاق شئ الا اتسع　　　　جس میں تنگی ہو وسعت ہو جاتی ہے۔

اور فقہ کا مشہور کلیہ ہے:

اذاضاق الامر اتسع واذا اتسع ضاق۔[1]　　　　جب تنگی ہو تو وسعت ہو جاتی ہے اور جب زیادہ وسعت ہو جائے تو تنگی ہو جاتی ہے۔

پانچویں دلیل (۵) سیاستِ شرعیہ میں وسعت ثابت کرنے کے لئے حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے تاریخ بیان کی جاتی ہے کہ ابتداء میں جب صورتِ حال تنگ تھی اور آبادی زیادہ نہ تھی تو اللہ تعالیٰ نے احکام میں کافی وسعت رکھی تھی حتیٰ کہ معمولی تفاوت

[1] فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث اصول وکلیات۔

کے ساتھ بھائی کی شادی بہن کے ساتھ جائز تھی۔ پھر جب حالات میں تبدیلی ہوئی۔ اور آبادی بھی بڑھ گئی تو پہلے کے بہت سے احکام میں تبدیلی ہوگئی۔ اسی طرح حضرت موسیٰ اور عیسیٰ علیہما السلام وغیرہ کی شریعتوں میں حالات کے لحاظ سے جو تفاوت تھا اس سے یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے۔

ان الاحکام والشرائع بحسب اختلاف الازمان۔ [1]

احکام اور شرائع زمانہ کے اختلاف کے اعتبار سے ہیں۔

ذیل میں سیاست شرعیہ کے تحت قرآن و سنت اور صحابہ کرام کے چند فیصلے ذکر کئے جاتے ہیں جن سے سمجھنے اور اس کے تحت مسائل حل کرنے میں سہولت ہوگی۔

قرآن حکیم کی آیت ان کان قمیصہ الخ سے استدلال

(۱) قرآن حکیم میں سیدنا یوسف علیہ السلام کے قصہ میں ہے:۔

وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ○ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِنَ الصَّادِقِينَ ○ فَلَمَّا رَأَى قَمِيصَهُ قُدَّ مِنْ دُبُرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ ○ (سورۂ یوسف)

اس عورت کے کنبہ والوں میں سے ایک گواہ نے کہا کہ اگر یوسف (علیہ السلام) کا کرتہ آگے سے پھٹا ہے تو عورت سچی ہے اور وہ جھوٹے ہیں اور اگر پیچھے سے پھٹا ہے تو عورت جھوٹی ہے اور یوسف (علیہ السلام) سچے ہیں۔ جب عورت کے خاوند نے دیکھا کہ یوسفؑ کا کرتہ پیچھے سے پھٹا ہے تو اس نے کہا کہ یہ تم عورتوں کی مکاریوں میں سے ایک مکاری ہے اور تمہاری مکاری بڑی ہی سخت ہے۔

آیت میں انکشاف حقیقت کے لئے جس طریق سے کام لے کر فیصلہ کیا گیا ہے وہ سیاست شرعیہ کے ماتحت ہے۔

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ الخ سے استدلال

(۲) سیدنا داؤد اور سلیمان علیہما السلام کے واقعہ میں ہے:

وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ

اور داؤد و سلیمان علیہما السلام کو یاد کرو جبکہ اس کھیت کے بارے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں قوم کی بکریاں منتشر ہوگئی تھیں ہم ان کے فیصلہ کو دیکھ رہے تھے، پس ہم نے سلیمانؑ

---

[1] تبصرة الحکام فی القضایا السیاسة الشرعیہ۔

فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا (انبیاء) کو فہم عطا کیا اور ہم نے دونوں کو حکمت اور علم دیا تھا۔

بکریوں کے چرنے سے کھیت کا جتنا نقصان ہوا تھا وہ بکریوں کی قیمت کے برابر تھا۔ قاعدہ کے مطابق بعوض ضمان داؤد علیہ السلام نے کھیت والوں کو بکریاں دینے کا حکم دیدیا۔ لیکن اس فیصلہ میں بکری والے بالکل بے دست وپا بن کر رہ جاتے تھے، اس لئے سلیمان علیہ السلام نے ان میں مصالحت کی یہ شکل تجویز فرمائی کہ چند دن کے لئے بکریاں کھیت والوں کو دیدی جائیں جن کے ذریعہ وہ اپنا گذر بسر کرتے رہیں اور کھیت بکری والوں کے سپرد کر دیا جائے جس کی دیکھ بھال اور نگرانی کرے۔ پہلی حالت پر وہ اس کو لے آئیں۔ پھر کھیت اور بکریاں دونوں اپنے اپنے مالکوں کے حوالہ کردی جائیں [1]

ظاہر ہے کہ یہ دونوں فیصلے اپنی اپنی جگہ درست ہیں، اسی بناء پر کہا گیا ہے "وَكُلًّا اٰتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا" لیکن دوسرا فیصلہ سیاستِ شرعیہ کے تحت قوم وملت کے زیادہ فائدہ پر مبنی ہے اس بناء پر سلیمان علیہ السلام کے لئے خصوصیت سے کہا گیا ہے "فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ"

حکم واحکام اور فیصلوں میں جس چیز کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہ سمجھ بوجھ ہے چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے قاضی ابوموسیٰؓ کو ایک خط میں لکھا تھا:

الفهم الفهم فيما ادلى اليك [2]　　　　جو معاملہ پیش آئے اس میں زیادہ سے زیادہ سمجھ سے کام لینا۔

ایک شخص نے ایاسؓ بن معاویہ سے کہا کہ:

علمنی القضاء　　　　مجھے قضا سکھا دیجیے۔

تو اس نے جواب میں کہا:

ان القضاء لا يعلم انما القضاء فهم [3]　　　　قضا سکھائی نہیں جاتی ہے وہ سمجھ ہے۔

وَعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا سے استدلال

(۳) تین صحابی کعبؓ بن مالک، ہلالؓ بن امیہ اور مرارہؓ بن ربیعہ کے بارے میں ہے: وَّعَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا　　　　ان تینوں شخصوں پر بھی (اللہ نے توجہ فرمائی) جن کا

---

[1] تفسیر کبیر ج ۶ سورۂ انبیاء　　　　واعلام الموقعین ج ۱ فصل وقد عدالاصل ... ۔

[2] الطرق الحکمیہ فصل من فراسۃ ... ۳۲　　　　[3] حوالہ بالا۔

حَتّٰٓى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ — موقوف کر دیا گیا تھا جبکہ ان پر زمین اپنی ساری وسعت کے
بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ — باوجود تنگ ہو گئی تھی اور وہ خود بھی اپنی جان سے تنگ آ گئے تھے
وَظَنُّوْٓا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّآ اِلَيْهِ — اور انھوں نے جان لیا تھا کہ سوائے اللہ کے اور کہیں پناہ نہیں
ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوْبُوْا ۭ اِنَّ اللّٰهَ — مل سکتی ہے اُس وقت اللہ نے ان پر توجہ فرمائی تاکہ وہ رجوع
هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ (سورۂ توبہ) — کریں بےشک اللہ تعالیٰ بہت توجہ فرمانے والا اور بڑا رحم کرنے والا ہے۔

یہ تینوں بزرگ اونچے درجہ کے صحابی اور اسلام (پیغمبرِ اسلام) کے جاں نثاروں میں تھے، لیکن غزوۂ تبوک میں معمولی تاخیر کی وجہ سے شرکت نہ ہو سکی تھی، اس لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاستِ شرعیہ کے تحت لوگوں کو ان سے بات چیت کرنے سے منع کر دیا تھا۔ اس حکم کے بعد سب نے منہ پھیر لیا اور اچانک ان کی دنیا بدل گئی۔

• جب اس حالت پر چالیس دن گذر گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید سخت حکم یہ دیا کہ یہ تینوں اپنی اپنی بیوی سے علیحدہ ہو جائیں (صرف علیحدگی کا حکم تھا طلاق کا نہ تھا) پھر پورے پچاس دن کے بعد قبولیتِ توبہ کی مذکورہ آیت نازل ہوئی اور لوگوں میں خوشی کی ایک لہر دوڑ گئی۔

تینوں بزرگوں کی سرگزشت | خود کعبؓ بن مالک نے اپنی سرگزشت اس طرح بیان کی ہے وہ کہتے ہیں :-

"تمام جنگوں میں میں نے رسول اللہؐ کے ساتھ شرکت کی اور اس موقعہ پر بھی نکلنے کا فیصلہ کر لیا تھا، ایک کے بعد ایک دن گذرتے رہے اور میں اسی خیال میں رہا کہ اپنے معاملات نپٹا لوں تو نکلوں یہاں تک کہ آج کل ہوتے ہوتے پورا وقت گذر گیا۔ اتنے میں خبر ہوئی کہ رسول اللہؐ واپس آ رہے ہیں، اس وقت میری آنکھیں کھلیں لیکن اب کیا ہو سکتا تھا، آپؐ حسبِ معمول پہلے مسجد میں تشریف لائے اور جو لوگ کہ جنگ میں شریک نہیں ہوئے تھے وہ حاضر ہو کر معذرتیں کرنے لگے اور قسمیں کھا کھا کر اپنی سچائی کا یقین دلانے لگے یہ کچھ اوپر اسّی آدمی تھے انھوں نے جو کچھ ظاہر کیا رسول اللہؐ نے قبول کر لیا اور ان کے دلوں کا معاملہ اللہ پر چھوڑ دیا۔ جب میری طرف متوجہ ہوئے تو مجھ سے یہ نہ ہو سکا کہ کوئی جھوٹی معذرت کروں جو کچھ سچی بات تھی صاف صاف عرض کر دی، آپؐ نے سن کر فرمایا "چلے جاؤ، اور انتظار کرو یہاں تک کہ اللہ فیصلہ کر دے" میں نے لوگوں سے پوچھا کہ اور کسی کو بھی ایسا حکم ہوا ہے؟ لوگوں نے کہا ہاں مرارہؓ بن ربیع اور ہلالؓ بن امیہ کو

اس کے بعد جب رسول اللہؐ کا حکم ہوا کہ ہم تینوں سے کوئی بات چیت نہ کرے تو سب نے منہ پھیر لیا اور اچانک دنیا کچھ سے کچھ ہو گئی گویا کل تک جس دنیا میں تھے اب وہ دنیا ہی نہیں رہی تھی، میرے دونوں شریک، مبتلا گھر میں بند ہو کر بیٹھ رہے تھے لیکن میں سخت جان تھا، اس حالت میں بھی روز گھر سے نکلتا، مسجد میں حاضری دیتا، جماعت میں شریک ہوتا، اور پھر ایک گوشہ میں سب سے الگ بیٹھ جاتا۔ اکثر ایسا ہوتا کہ نماز کے بعد قریب جا کر سلام عرض کرتا اور پھر اپنے جی میں کہتا دیکھوں سلام کے جواب میں آپؐ کے لبوں کو حرکت ہوتی ہے یا نہیں؟ آپؐ گوشۂ چشم سے کبھی کبھی دیکھ لیتے لیکن جب میری نگاہ اٹھتی تو رُخ پھر جاتا،

ایک دن شہر سے باہر نکلا تو ابوقتادہؓ کے باغ تک پہونچ گیا یہ میرا چچیرا بھائی تھا اور اپنے تمام عزیزوں میں اسے زیادہ محبوب رکھتا تھا۔ میں نے سلام کیا مگر اس نے کوئی جواب نہیں دیا، میں نے کہا ابوقتادہ! کیا تم نہیں جانتے کہ میں مسلمان ہوں، اور اللہ اور اس کے رسولؐ کی اپنے دل میں محبت رکھتا ہوں؟ اس پر بھی اس نے میری طرف رُخ نہیں کیا لیکن جب میں نے یہی بات بار بار دہرائی تو صرف اتنا کہا "اللہ ورسولہٗ اعلم" اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتا ہے۔ اس وقت مجھ سے ضبط نہ ہو سکا اور بے اختیار آنکھیں اشکبار ہو گئیں۔

وہاں سے واپس ہوا تو راستہ میں ملکِ شام کا ایک نبطی مل گیا وہ لوگوں سے کہہ رہا تھا کوئی ہے جو کعب بن مالک تک پہونچا دے؟ لوگوں نے میری طرف اشارہ کیا تو اس نے بادشاہ غسان کا ایک خط نکال کر میرے حوالہ کیا۔ اس میں لکھا تھا، ہمیں معلوم ہوا ہے کہ تمہارے آقا نے تم پر سختی کی ہے تم ہمارے پاس چلے آؤ، ہم تمہاری قدر و منزلت کریں گے۔ خط پڑھ کر میں نے کہا یہ ایک اور نئی مصیبت آئی، گویا پچھلی بلائیں کافی نہ تھیں؟ جب اس حالت پر چالیس راتیں گزر چکیں تو رسول اللہؐ کی جانب سے ایک آدمی آیا اور کہا، حکم ہوا ہے تم اپنی بیوی سے الگ ہو جاؤ، میں نے کہا طلاق دیدوں؟ کہا نہیں، صرف علیحدگی کا حکم ہے ہلالؓ اور مرارہؓ کو بھی ایسا ہی حکم ہوا ہے، اس پر میں نے اپنی بیوی کو اس کے میکے بھجوا دیا۔

جب دس دن اور گذر گئے تو پچاسویں رات پر صبح آئی میں اپنے مکان کی چھت پر نماز پڑھ کر بیٹھا تھا اور ٹھیک ٹھیک وہی حالت تھی جس کی تصویر اللہ کے کلام نے کھینچ دی ہے، زندگی سے تنگ آگیا تھا دنیا

اللہ کی زمین میرے لئے تنگ ہو گئی تھی اچانک کیا سنتا ہوں کہ کوئی آدمی "کوہ سلع" سے پکار رہا ہے۔
"کعب بن مالک بشارت ہو تمہاری توبہ قبول ہو گئی"

اب لوگ جوق درجوق مجھے مبارک باد دینے کے لئے آنے لگے، ایک آدمی گھوڑا دوڑاتے ہوئے آیا لیکن بشارت کی آواز اس سے زیادہ تیز ثابت ہوئی تھی، میں مسجد میں حاضر ہوا تو رسول اللہؐ لوگوں کے حلقہ میں بیٹھے تھے۔ رسول اللہؐ کا قاعدہ تھا کہ جب خوش ہوتے تھے تو چہرۂ مبارک چاند کی طرح چمکنے لگتا ہم لوگوں کو یہ بات معلوم تھی اس لئے ہمیشہ آپ کے چہرہ پر نگاہ رکھتے تھے چنانچہ میں نے دیکھا اس وقت بھی چہرۂ مبارک چمک رہا تھا فرمایا، کعب! تجھے آج اس دن کی بشارت دیتا ہوں جو تیری زندگی کا سب سے بہتر دن ہے، میں نے عرض کیا، یہ بات آپ کی جانب سے ہوئی یا اللہ کی وحی سے؟ فرمایا اللہ کی وحی سے ہوئی ہے۔[1]

واقعہ سے عبرت ونصیحت | یہ پورا واقعہ محض اس لئے نقل کیا گیا کہ اس میں بڑی عبرت ونصیحت ہے مثلاً:

(ا) دین کو نافذ کرنے کی جدوجہد میں معمولی غفلت بھی ایک مومن مخلص اور صحابی کو کس درجہ سرزنش کا مستحق ٹھہراتی ہے کہ تمام مسلمانوں کو ان سے قطع تعلق کا حکم دیدیا۔

(ب) خود مسلمانوں نے حکم کی اس درجہ پابندی کی کہ محبوب وعزیز ترین کو بھی خلاف ورزی کی جرأت نہ ہوئی، صرف ایک شخص کے لبوں کی حرکت بھی کہ تینوں بزرگوں کے لئے دنیا کیا سے کیا ہو گئی اور چوری چھپے بھی کسی کو خلاف ورزی کی مجال نہ رہی۔

(ج) باہمی اخوت ومحبت کا یہ حال تھا کہ حکم کی تعمیل تو سب نے کی لیکن ان کی مصیبت کے غم سے کوئی دل خالی نہ تھا، سب کے دلوں کو لگی تھی کہ ان کی توبہ جلد قبول ہو جائے۔

اسی وجہ سے امام احمد بن حنبلؒ کہا کرتے تھے کہ کوئی آیت مجھے اس قدر نہیں رلاتی ہے جس قدر یہ آیت اور کعبؓ بن مالک کی روایت۔[2]

---

[1] ملخص بخاری و مسلم ... معازی، باب حدیث کعب بن مالک۔ [2] ترجمان القرآن ... سورۂ توبہ

سیاست شرعیہ کے تحت قرآن حکیم کے چند فیصلے | قرآن حکیم کے درج ذیل احکام سیاست شرعیہ کے تحت ہیں۔

(۱) بتوں اور دوسرے معبودوں کو اس لئے بُرا کہنے سے منع کیا گیا کہ مصلحت کے مقابلہ میں فساد غالب تھا۔

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ — ان معبودوں کو بُرا نہ کہو جن کی یہ لوگ اللہ کو چھوڑ کر عبادت کرتے ہیں
فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ (سورہ انعام) — ورنہ لوگ حد سے گذر کر نادانی سے اللہ کو بُرا کہنے لگیں گے۔

علامہ ابن قیم کہتے ہیں:

وهذا كالتنبيه بل كالتصريح على المنع من الجائز لئلا يكون سببا في فعل مالا يجوز۔[1]

یہ انداز تنبیہ بلکہ تصریح ہے اس امر کی کہ جو جائز باتیں ناجائز کے ارتکاب کا سبب بنتی ہوں ان سے منع کر دینا چاہئے۔

(۲) شریعت میں عفت وعصمت کا جو بلند معیار قائم کیا گیا ہے اس کے پیش نظر عورتوں کو زمین پر زور سے پاؤں مار کر چلنے سے منع کیا گیا ہے کہ زیور کی آواز سے لوگوں کے خیالات خراب نہ ہوں،

وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ (سورہ نور) — عورتیں اپنے پاؤں زور سے نہ رکھیں کہ ان کی مخفی زینت معلوم ہو جائے۔

اس جگہ بھی ایک جائز فعل کو محض فساد کے اندیشہ سے روک دیا گیا ہے۔

جس معاشرہ میں برسرعام عفت وعصمت کا سودا ہوتا ہو اور برضاو رغبت عزت وناموس پر حملہ کوئی جرم قرار نہ پائے، اس میں ظاہر ہے کہ اس قسم کے احکام کی کیا وقعت ہو سکتی ہے؟ لیکن اسلام نے تکمیل انسانیت اور حصول سعادت کا جو نقشہ اور نمونہ پیش کیا ہے، اس میں شہوت کو برانگیختہ اور خیالات کو خراب کرنے والی معمولی معمولی باتوں کو بھی بڑی اہمیت دی ہے، ایک طرف فواحش وبدکاری کی تمام راہوں پر پابندی لگا کر عفت وعصمت کی حفاظت کا مکمل بندوبست کیا ہے تو دوسری طرف خواہشات کی تسکین کی ایک حد مقرر کی اور محل کی تعیین کی ہے تاکہ نفس کے تقاضوں میں توازن برقرار رہے اور ہوسناکی سرمستی انسان کو سعادت سے محروم نہ کر دے۔

---

[1] اعلام الموقعین ج۳ فصل فی سد الذرائع ص۱۳۱۔

(۳) نوکر چاکر اور نابالغ لڑکوں کو گھر میں آنے کے لئے ان اوقات میں اجازت ضروری قرار دی گئی جو عموماً فراغت و آرام کے ہوتے ہیں تاکہ مخفی باتوں سے واقفیت ہو کر خیالات و اخلاق پر برا اثر نہ پڑے۔ اور دوسری طرف آرام و سکون میں خلل نہ واقع ہو۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ
مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ
مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ
وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ
وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ
لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ
بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ (سورہ نور)

اے ایمان والو! تمہارے پاس آنے جانے کے لئے نوکر
اور نابالغ لڑکوں کو تین وقت اجازت لینی چاہئے۔
(۱) نماز فجر سے پہلے (۲) دوپہر کے وقت جب اپنے کپڑے
اتار دیتے ہو اور (۳) نماز عشاء کے بعد۔ پردے کے
یہ تین اوقات ہیں۔ ان کے علاوہ اور اوقات میں
بلا اجازت آنے پر کوئی الزام نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ
بکثرت تمہارے پاس آنے جانے والے ہیں (ہر وقت
اجازت لینے میں دشواری ہے)

(۴) صحابۂ کرام کو لفظ "راعنا" کہنے سے روک دیا گیا اور "انظرنا" کہنے کا حکم دیا گیا حالانکہ ان کی نیت میں کوئی خرابی نہ تھی، دونوں معنی ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی شان کے مناسب تھے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا
انظُرْنَا وَاسْمَعُوا (سورہ بقرہ)

اے ایمان والو تم "راعنا" مت کہو اور
"انظرنا" کہو اور اس کو اچھی طرح سن لو۔

دونوں لفظوں کا مفہوم تقریباً یکساں ہی ہے۔ "ہماری مصلحتوں کی رعایت کیجئے" "ہمارے اوپر نظر کرم فرمائیے"۔ لیکن یہودی لفظ "راعنا" کو دوسرے برے مفہوم میں استعمال کر کے رسول اللہ کی شان میں توہین کرتے تھے۔ اس لئے مسلمانوں کو اس سے روک دیا گیا۔

---

(۵) حضرت موسیٰ و ہارون علیہما السلام کو تبلیغ حق کے لئے فرعون جیسے سرکش کے پاس بھیجتے وقت نرم لہجہ اختیار کرنے کی تاکید کی گئی کہ سخت کلامی ان کی نفرت کا سبب نہ بن جائے۔

اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا — تم دونوں فرعون کے پاس جاؤ وہ سرکشی میں بہت

يَتَذَكَّرُ اَوْ يَخْشٰى (سورۂ طٰہٰ) رہ گیا ہے اس سے نرمی سے بات کر، شاید نصیحت پکڑے یا انجام سے ڈر جائے۔

باوجودیکہ ان کی حفاظت ونگرانی کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مکمل انتظام تھا۔

قَالَا رَبَّنَا اِنَّنَا نَخَافُ اَنْ يَّفْرُطَ عَلَيْنَا — دونوں نے عرض کیا، پروردگار ہمیں اندیشہ ہے کہ فرعون

اَوْ اَنْ يَّطْغٰى قَالَ لَا تَخَافَا اِنَّنِيْ — ہماری مخالفت میں جلدی کرے یا سرکشی سے پیش آئے، ارشاد ہو

مَعَكُمَا اَسْمَعُ وَاَرٰى (سورۂ طٰہٰ) — کچھ اندیشہ نہ کرو میں تمہارے ساتھ ہوں سب کچھ سنتا اور دیکھتا ہوں

ابن قیمؒ فرماتے ہیں:-

فنهاهما عن الجائز لئلا يترتب عليه — ان دونوں کو جائز بات سے روک دیا کہ اس کی وجہ سے

ما هو اكره اليه تعالىٰ۔[1] — ایسی بات نہ پیدا ہو جو اللہ کو ناگوار ہے۔

فرعون نے موسیٰ علیہ السلام سے منجملہ اور بہت سے سوالوں کے ایک نہایت اہم اور نازک سوال یہ کیا تھا۔

قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُوْنِ الْاُوْلٰى۔ (سورۂ طٰہٰ) — فرعون نے کہا، ان کا کیا حال ہو جو پہلے لوگ گزر چکے ہیں، اور اس نے عقیدہ کی ان کو خبر نہ تھی)

لوگوں کو اپنے پیشرو بزرگوں سے جذباتی عقیدت ہوتی ہے ان کے خلاف معمولی تنقید بھی گوارا نہیں ہوتی ہے اور دعوتی زندگی میں تو یہ مقام اس قدر نازک ہوتا ہے کہ اس میں ادنیٰ لغزش فتنہ وفساد کے لئے کافی ہوتی ہے، لیکن چونکہ موسیٰ علیہ السلام داعی تھے، تحریک کے لیڈر تھے اس لئے سیاستِ شرعیہ کے تحت یہ جواب دیا تھا۔

قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّيْ فِيْ كِتٰبٍ لَا يَضِلُّ رَبِّيْ وَلَا يَنْسَى (سورۂ طٰہٰ) — موسیٰ نے کہا ان لوگوں کا علم میرے پروردگار کے پاس کتاب میں ہے۔ (ہم کچھ نہیں کہہ سکتے ہیں) میرا پروردگار نہ غلطی کرتا ہے اور نہ بھولتا ہے۔

سیاستِ شرعیہ کے اس فیصلہ پر اگر آج عمل درآمد ہو جائے تو کتنے مذہبی جھگڑے ختم ہو جائیں؟ اور گروپ بندی وجماعت سازی کے فتنہ کی آگ سرد پڑ جائے۔

سنت سے سیاستِ شرعیہ کا ثبوت سنت سے سیاستِ شرعیہ کے تحت چند فیصلے درج ذیل ہیں:-

(۱) حضرت داؤد وسلیمان علیہما السلام کے واقعہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] اعلام الموقعین ج۳ فصل فی سد الذرائع ص ۱۲۲۔

خرجت امرأتان معهما صبيان لهما فعدا الذئب على احدهما فاخذ ولدها فاصبحتا تختصمان في الصبي الباقي الى داؤدؑ فقضى به لكبرى منهما فمرتا على سليمان فقال كيف امركما فقصتا عليه فقال ائتوني بالسكين اشق الغلام بينهما فقالت الصغرى اتشقه قال نعم فقالت لا تفعل حظي منه لها قال ابنك فقضى به لها۔ [۱]

دو عورتوں کے ساتھ بچے تھا اور وہ باہر نکلیں کہ بھیڑیا نے حملہ کرکے ایک کے بچہ کو چھین لیا، جو بچہ رہ گیا تھا اس کے لئے دونوں جھگڑنے لگیں ایک کہتی تھی میرا بچہ ہے اور دوسری کہتی تھی میرا ہے جب معاملہ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس پہونچا تو انھوں نے بڑی عورت کے حق میں فیصلہ دیدیا۔

پھر ان عورتوں کا گزر حضرت سلیمان علیہ السلام کے پاس ہوا تو انھوں نے معاملہ دریافت اور فیصلہ معلوم کیا اور کہا کہ چھری لاؤ تاکہ بچے کے دو حصہ کرکے ایک چھوٹی کو دیدوں اور دوسرا بڑی کو دیدوں، یہ سن کر چھوٹی عورت نے کہا کہ کیا واقعی آپ دو حصے کریں گے، حضرت سلیمانؑ نے فرمایا: بیشک کروں گا، اس پر چھوٹی نے کہا کہ آپ ایسا نہ کیجئے میں اپنا حصہ بھی بڑی کو دیتی ہوں، اس پر حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ یہ بچہ تیرا ہے تو لے جا بڑی کا

اس حدیث سے حاکم اور قاضی کے لئے یہ وسعتیں ثابت ہوتی ہیں:

(ا) السعة للحاكم في ان يقول للشئ الذي لا يفعله افعل ليستبين الحق۔ [۲]

حق کے اقرار کرانے کے لئے حاکم کو گنجائش ہے کہ جس کام کو کرنا نہ چاہتا ہو اس کے بارے میں کہے کہ میں کروں گا۔

یعنی غلط بات کہہ کر حق کا اقرار کرانا جائز ہے۔

(ب) الحكم بخلاف ما يعترف به المحكوم عليه اذا تبين للحاكم ان الحق غير ما اعترف به۔ [۳]

جب حاکم پر حق بات ظاہر ہوجائے تو محکوم علیہ کے اقرار کے خلاف بھی فیصلہ کرنا درست ہے۔

(یہ فیصلہ اگرچہ صاحب معاملہ کے اقرار کے خلاف ہے لیکن حاکموں کے لئے اس کی وسعت ہے)

(ج) نقض الحاكم ما حكم به غيره ممن هو مثله او اجل منه [۴]

ایک حاکم کو اپنے برابر یا اپنے سے بڑے حاکم کے فیصلہ کو توڑ کر اس کے خلاف فیصلہ دینا درست ہے۔

---

۱ نسائی ج ۲ کتاب آداب القضاء۔ ۲ نسائی ج ۲ کتاب آداب القضاء۔ ۳ الطرق الحکمیہ ص ۵۔ ۴ نسائی ج ۲ کتاب آداب القضاء۔ ۵ الطرق الحکمیہ ص ۶

(د) الحکم بالقرائن وشواھد الحال[1] حاکم کو قرائن اور شواہد حال کے مطابق فیصلہ کرنا درست ہے۔

(ز) الحکم بعلمہ۔[2]　　حاکم کو اپنے علم کے مطابق فیصلہ کرنا درست ہے۔

اسی طرح حاکم کو فیصلہ سے پہلے سفارش کرنے کی وسعت ہے، اس کے لئے حضرت مغیثؓ اور بریرہؓ کی یہ روایت نقل کی جاتی ہے:

عن ابن عباسؓ ان زوج بریرۃ کان	حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ بریرۃؓ کے خاوند ایک
عبداً یقال لہ مغیث کانی انظر الیہ	غلام تھے جن کا مغیث نام تھا۔ یہ حضرت بریرہ کے پیچھے
یطوف خلفھا یبکی ودموعہ تسیل	پیچھے پھرتے وہ متوجہ نہ ہوتی اور جدائی میں اس قدر روتے
علی لحیتہ فقال النبی صلی اللہ علیہ	کہ ان کی ڈاڑھی آنسوؤں سے تر ہو جاتی، رسول اللہ صلی اللہ
وسلم للعباس یا عباس الا تعجب من	علیہ وسلم نے یہ منظر دیکھ کر حضرت عباسؓ سے فرمایا کہ تمہیں
حب مغیث بریرۃ ومن بغض بریرۃ	مغیث کی بریرہ سے محبت اور بریرہ کی مغیث سے نفرت
مغیثا فقال لھا رسول اللہ صلی اللہ	دیکھ کر تعجب نہیں ہے، رسول اللہؐ سے مغیث کی حالتِ زار
علیہ وسلم لو راجعتیہ فانہ ابو ولدک	دیکھی نہ گئی اور بریرہ سے سفارش کی کہ تم مغیث ہی کے پاس رہنا
قالت یا رسول اللہ اتامرنی قال انما	منظور کر لو وہ تمہارے بیٹے کا باپ ہے، بریرہ نے کہا کہ آپؐ
انا شفیع قالت فلا حاجۃ لی فیہ۔	یہ حکم دے رہے ہیں یا مشورہ؟ آپؐ نے فرمایا کہ میں سفارش
(نسائی ج کتاب آداب القضاء)	کر رہا ہوں، اس پر بریرہ نے کہا کہ مجھے ان کی ضرورت نہیں ہے۔

بریرہ پہلے باندی تھیں اسی زمانہ میں مغیث سے نکاح ہوا تھا پھر وہ آزاد کر دی گئیں، آزادی کے بعد عورت کو یہ حق ہوتا تھا کہ چاہے تو اپنے خاوند کے ساتھ رہے اور چاہے اس سے علیحدگی اختیار کرے، بریرہ نے اپنے اس حق سے فائدہ اٹھا کر مغیث سے علیحدگی اختیار کر لی تھی۔[3]

قسامت سے استدلال | (۲) محلہ میں قتل ہو اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے، ایسی صورت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاستِ شرعیہ کے تحت پورے اہلِ محلہ کو ضامن قرار دیا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت)

---

[1] الطرق الحکمیہ ص۔ [2] نسائی ج کتاب آداب القضاء۔ [3] نووی ج باب العتق ص ۴۹۳

وصول کرنے کا حکم دیا۔ چنانچہ حدیث میں ہے:

عن رجل من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اقر القسامة على ما كانت في الجاهلية وقضى بها رسول الله بين ناس من الانصار في قتيل ادعوه على اليهود۔[1]

رسول اللہؐ کے اصحاب میں ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہؐ نے قسامت کو اسی طرح برقرار رکھا جس طرح کہ زمانہ جاہلیت میں رائج تھا۔ چنانچہ خود رسول اللہؐ نے ایک مقتول کے بارے میں اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا جب کہ انصار نے یہودیوں پر دعویٰ کیا تھا۔

صورت یہ تھی کہ پہلے اہلِ محلہ نے پچاس آدمیوں کو بلا کر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جاتی۔ جب اس سے پتہ نہ چلتا تو سب ذمہ دار قرار دیئے جاتے۔ ان آدمیوں کے انتخاب میں مقتول کے ورثاء کی رائے کو بھی دخل ہوتا تھا۔ حالات و تقاضہ کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے اور حسب صوابدید اجتماعی جرمانہ عائد کرنے کی یہ ایک بہترین مثال ہے۔ جس کی فقہاء نے یہ حکمت بیان کی ہے۔

قسامہ (اجتماعی جرمانہ) کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے اور اہلِ محلہ حفاظت کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں گے۔ اس قسم کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا ہے، کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنڈوں کی نگرانی ان کے ذمہ تھی۔[2]

اگر ایک فرقہ کی جان و مال کے نقصان میں دوسرے فرقے کو ذمہ دار ٹھہرا کر اس سے تاوان وصول کرنے پر عمل درآمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو اور ایک فرقہ دوسرے کی دست درازیوں سے مامون نہ رہے۔

سیاست شرعیہ کے تحت رسول اللہؐ کے چند فیصلے

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاستِ شرعیہ کے تحت ان لوگوں کے گھروں کے جلانے کا ارادہ ظاہر فرمایا جو جماعت میں نہیں حاضر ہوتے ہیں۔[3]

بعض حضرات کا خیال ہے کہ رسول اللہؐ کا یہ ارادہ منافقین کے گھروں کے لئے تھا، لیکن یہ غلط ہے کیونکہ گھروں میں ان کے نماز پڑھنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔[4]

۱؎ مسلم ج ۲ کتاب القسامۃ ص ۵۷ ۔ ۲؎ المبسوط ج ۲۶ کتاب القسامۃ ص ۱۰۸ ۔ ۳؎ مسلم ج ۱ بیان التشدید عن التخلف عن الجماعۃ
۴؎ تبصرۃ الحکام فی القضاء بالسیاسۃ الشرعیۃ۔

(۴) زکوٰۃ نہ دینے والوں کے بارے میں فرمایا:

انا آخذوها منه وشطر ماله[1] بے شک ہم اس سے زکوٰۃ لیں گے اور اس کا آدھا مال بھی۔

(۵) رسول اللہ نے شراب کے برتنوں کو توڑنے کا حکم دیا اور ان ہانڈیوں کو پھوڑنے کے لئے فرمایا جن میں حرام گوشت پکایا گیا ہو۔

(۶) عبداللہ بن عمرو کو ان کپڑوں کو جلانے کا حکم دیا جو زرد رنگ میں رنگے گئے تھے۔ (۷) شرابی کو تیسری یا چوتھی مرتبہ قتل کا حکم دیا۔ (۸) غزوۂ تبوک کے موقع پر منافقین کی بعض شرارتوں کی وجہ سے ان کے گھروں کو جلانے کا حکم دیا۔ (۹) محض شک کی بناء پر بعض مجرموں کو سزا دی، اور بعض کو قید کیا۔ (۱۰) چوری کی بعض صورتوں میں جن میں (قطع ید نہیں ہے) دوگنے تاوان کا حکم دیا اور کچھ کوڑے بھی لگائے۔ (۱۱) ایک شخص اپنی ام ولد کے ساتھ متہم کیا گیا تھا اس کو قتل کا حکم دیا پھر جب معلوم ہوا کہ وہ عورت کے قابل نہیں ہے تو اس کو چھوڑ دیا۔ (۱۲) ایک شخص نے اپنے پڑوسی کے ایذا رسانی کی شکایت کی آپ نے اس سے فرمایا کہ گھر سے سارا مال و اسباب نکال کر راستہ میں ڈال دے اس نے حکم کی تعمیل میں ایسا ہی کیا جب لوگوں نے یہ منظر دیکھا تو صورت حال دریافت کی، اور پڑوسی پر لعن طعن شروع کر دیا۔ پڑوسی اس لعن طعن سے متاثر ہو کر ایذا رسانی سے باز آیا اور آئندہ کے لئے حلفیہ وعدہ کیا۔ غرض اس طرح کے بہت سے فیصلے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاست شرعیہ کے تحت فرمائے تھے[2]

اجتماعی زندگی کی مثالیں انفرادی کے علاوہ اجتماعی زندگی میں بھی بکثرت مثالیں موجود ہیں مثلاً:

(۱) صلح حدیبیہ کے موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو روش اختیار فرمائی۔ اور بعض صحابہؓ کی نفی منت کے باوجود جس طرح معاہدہ کی تکمیل کی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شرعی سیاست کے فیصلے کس قدر جذبات سے بالا ہو کر حقیقت شناسی اور دور رسی کے حامل ہوتے ہیں۔

صلح حدیبیہ کی قابل اعتراض دفعات اس معاہدہ کی چند شرطیں جو ناقابل قبول تھیں یہ ہیں:

(۱) عہد نامہ کی ابتداء میں اسلامی دستور کے مطابق "بسم اللہ الرحمن الرحیم" نہ لکھا جائے بلکہ عرب کے قدیم دستور کے مطابق "باسمک اللھم" لکھا جائے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ ص۱۵۔ [2] ملاحظہ ہو الطرق و تبصرۃ الحکام۔

(ب) یہ تحریر محمد رسول اللہ کی طرف سے نہ ہو بلکہ محمد بن عبداللہ کی طرف سے ہو۔

(ج) اس سال حرم کے مہینہ میں بھی عمرہ کی اجازت نہ ہو گی جبکہ حرم کے مہینہ میں لڑائی وغیرہ بند رہتی تھی اور سب کو عمرہ کی اجازت ہوتی تھی۔

(د) محمد کے پاس ہمارا آدمی اگر بھاگ کر جائے تو محمد اس کو واپس کر دیں لیکن ان کا آدمی اگر بھاگ کر ہمارے پاس آئے گا تو ہم واپس نہ کریں گے۔

ظاہر ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس وہی شخص بھاگ کر پناہ کے لئے آسکتا تھا جو اسلام قبول کرنے کے بعد مکہ والوں کی سفاکی سے تنگ آچکا ہوتا، ایسی حالت میں اس شخص کو دوبارہ مکہ واپس کر دینا گویا آگ کے الاؤ میں جھونک دینے کے برابر تھا، لیکن رسول اللہ ؐ نے صحابہ کے انکار پر اصرار کے باوجود دوسری شرطوں کی طرح اس شرط کو بھی منظور فرمالیا اور بعد میں چند مسلمان جب پناہ کے لئے مدینہ آئے تو آپ نے انہیں حسب معاہدہ فوراً واپسی کا حکم دیا۔[۱]

سوچنے کی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ؐ نے اس موقعہ پر اجتماعی مفاد کے تحفظ اور مستقبل کی تعمیر کی خاطر جذباتی چیزوں اور انفرادی مفاد کو کس طرح نظر انداز کیا تھا؟ اور بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کرنے کا کیسا نمونہ پیش کیا تھا۔؟

جنگ کے زمانہ میں مکہ کے لوگوں کی امداد

(۲) معاہدہ سے پہلے جنگ کے زمانہ میں جب مکہ کے لوگ قحط سے دوچار ہوئے تو رسول اللہ ؐ نے سیاست شرعیہ کے تحت ان کی درج ذیل طریقوں سے مدد فرمائی:۔

(ا) یمامہ سے جو رسد جاتی تھی اور اسلامی قبضہ ہونے کی وجہ سے بند ہو گئی تھی اس کو حسب سابق جاری کر دیا۔[۲]

(ب) غرباء و فقراء کی امداد کے لئے پانچ سو اشرفیاں روانہ کیں۔[۳]

(ج) مختلف سامان ضرورت کھجور وغیرہ ابوسفیان کو بھیج کر معاوضہ میں جانوروں کی کھالیں طلب کیں تاکہ درآمد برآمد کا توازن برقرار رہے۔[۴]

حطیم کو خانہ کعبہ میں شامل نہ کرنے سے استدلال

(۳) حطیم خانہ کعبہ کا ایک حصہ تھا اور کعبہ سے علیحدہ تھا۔ رسول اللہ ؐ نے سیاست شرعیہ کے تحت خانہ کعبہ کے ساتھ اس کو شامل نہیں فرمایا اور یہ وجہ بیان کی:

---

[۱] بخاری ج۲ باب غزوۂ خیبر ص۶۰۳ و مسلم باب غزوۂ خیبر ص۱۱۱ اور اسلام کا ندہی نظام ص۸۲، ۸۳۔ [۲] سیرت ابن ہشام اور رسول اللہ ؐ کی سیاسی زندگی۔ [۳] مبسوط للسرخسی ج۱۰ اور شرح السیر الکبیر از اسلام کا ندہی نظام ص۸۳۔ [۴] حوالہ بالا۔

لولاحدثاثة عهد قومك بالله	اگر تیری قوم نئی نئی کفر سے اسلام کی طرف نہ آئی ہوتی
لنقضت الکعبة ولجعلتها علے	تو میں کعبہ توڑ کر اساسِ ابراہیمؑ پر اس کی تعمیر کراتا اور
اساس ابراھیم۔[1]	حطیم کو اس میں شامل کر دیتا

اس فیصلہ سے نوویؒ شارحِ مسلم نے درجِ ذیل اصول اخذ کئے ہیں جن سے زندگی کے عام حالات و معاملات میں رہبری حاصل ہوتی ہے:

(ا) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔

(ب) تالیفِ قلب اور لوگوں کی دل جوئی کا حتی الامکان خیال رکھنا چاہئے۔

(ج) کسی ایسی چیز سے تعرض نہ کرنا چاہئے جو زیادہ اہم نہ ہو لیکن قومی رغبت کی بنا پر اس کی وجہ سے نفرت پیدا ہونے کا اندیشہ ہو۔[2]

سیاستِ شرعیہ کے تحت حکم کی تبدیلی کی مثالیں

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجتماعی حالات کے پیشِ نظر کوئی حکم دیا یا کسی چیز سے منع کیا پھر جب حالات بدل گئے یا اس میں ضرر کا اندیشہ ہوا تو سیاستِ شرعیہ کے تحت اس میں تبدیلی فرما دی مثلاً:

(ا) قربانی کا گوشت تین دن سے زائد ذخیرہ بنا کر رکھنے سے روک دیا تھا تاکہ گاؤں کے لوگ محروم نہ رہیں۔ پھر جب آپؐ سے شکایت کی گئی اور مختلف قسم کی ضرورتیں بیان ہوئیں تو آپؐ نے اجازت دیدی اور فرمایا:

انما کنت نھیتکم للدافة التی دفت	میں نے باہر کے لوگوں کی وجہ سے منع کیا تھا اب کھاؤ
فکلوا وتصدقوا وتزودوا۔[3]	خیرات کرو اور ذخیرہ بنا کر رکھو۔

(ب) ایک مرتبہ سفر میں زادِ راہ کم ہو گیا اور لوگ مفلس ہو گئے رسول اللہؐ سے اونٹوں کو ذبح کرنے کی اجازت چاہی گئی، آپؐ نے ضرورت کے پیشِ نظر اجازت دیدی، پھر حضرت عمرؓ نے کہا:

یارسول اللہ ما بقاءھم بعد ابلھم	یارسول اللہؐ اونٹوں کے بعد یہ کیسے زندہ رہیں گے۔

رسول اللہؐ نے اجازت منسوخ کر کے فرمایا:

---

[1] مسلم ج ۱ ص ۴۲۹ باب نقض الکعبہ و بنائہا۔ [2] نووی ج ۱ ص ۴۲۹۔ [3] طحاوی و مسلم کتاب الاضحیۃ۔

نادی الناس یاتون ببعض ازوادھم فبسط	لوگوں میں اعلان کردو کہ زائد توشہ جمع کریں پھر دسترخوان
لذلک نطع وجعلوہ علی النطع۔ [۱]	بچھایا گیا اور لوگوں نے دسترخوان پر رکھا۔

(ج) اجنبی عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے تاکہ وساوس شیطان وفساد کا دفعیہ ہو اور اللہ کی حرمتیں محفوظ رہیں لیکن جس سے شادی کا ارادہ ہو رسول اللہؐ نے اس کو دیکھنے کی اجازت دی ہے تاکہ بعد میں ندامت نہ ہو اور ازدواجی زندگی خوشگوار رہ سکے۔ آپ نے فرمایا:-

انظر الیھا فانہ احری ان یؤدم بینکما [۲] اس کو دیکھ لو اس سے آپس میں الفت ومحبت کی زیادہ امید ہے۔

(د) مکہ کی حرمت برقرار رکھتے ہوئے رسول اللہؐ نے فرمایا:-

انما احلت لی ساعۃ من النھار ثم ھی	وہ تھوڑی دیر کے لئے خاص میرے واسطے حلال کیا گیا تھا۔
حرام الی یوم القیمۃ۔	پھر وہ بدستور قیامت تک کے لئے اپنی اصلی حرمت میں آگیا۔

پھر حرمت کے احکام بیان کرتے ہوئے فرمایا:

لا یعضد شجرھا ولا ینفر صیدھا	اس کے درخت نہ کاٹے جائیں شکار نہ بھگائے جائیں۔

اس پر حضرت عباسؓ نے کھڑے ہو کر کہا:

یارسول اللہ الاذخر فانہ لقبورنا	یارسول اللہؐ اذخر (ایک گھاس) کی ممانعت میں بڑی
وبیوتنا۔	دشواری ہوگی کیوں کہ قبروں اور گھروں کے کام آتی ہے۔

رسول اللہؐ نے فرمایا:

الا الاذخر [۳]	اچھا اذخر کی اجازت ہے۔ (باقی)

---

[۱] القسطلانی ج ۴ ص ۲۸۴۔ [۲] شرح معانی الآثار ج ۲ ص ۸۔ [۳] ابوداؤد باب تحریم مکہ۔

کلیاتِ عرفی شیرازی پر ایک تحقیقی نظر

ڈاکٹر محمد ولی الحق صاحب انصاری

بی اے آنرس ایم اے پی ایچ ڈی لکچرر لکھنؤ یونیورسٹی

ہندوستان میں فارسی ادب اور شاعری کو ترکوں کے اس ملک پر حملہ آور ہونے کے بعد ہی مقبولیت حاصل ہونا شروع ہوگئی تھی، چنانچہ عہدِ غزنوی ہی میں سلطان ابراہیم غزنوی (متوفی ۱۰۹۹ء) کے زمانہ میں سرزمینِ پنجاب میں فارسی کے دو نامور شاعر پیدا ہوئے جن کا شمار نہ صرف اس عہد کے چوٹی کے شاعروں میں ہوتا تھا بلکہ جن کو آج تک فارسی زبان کے صفِ اوّل کے شعراء میں گنا جاتا ہے۔ ان میں اوّلین مسعود سعد سلمان (متوفی ۵۱۵ھ مطابق ۱۱۲۱ء) تھا جو لاہور میں پیدا ہوا تھا۔ اور سلاطینِ غزنوی کے دربار سے تعلق رکھتا تھا اگرچہ انھیں کے حکم سے اسے اپنی زندگی کا کافی حصہ قید خانہ میں گزارنا پڑا، جہاں اس نے اپنی وہ نظمیں لکھیں جو آج تک حبسیات کے نام سے مشہور ہیں۔ مسعود سعد سلمان کا معاصر جس نے ہندوستان کی فضا میں آنکھ کھولی ابوالفرج رونی تھا جو جالندھر کے نواح میں قصبہ رون میں پیدا ہوا تھا۔ اور آج تک فارسی کے مایۂ ناز شعراء میں شمار کیا جاتا ہے، غزنوی عہد کے بعد بھی ہندوستان میں عالی مرتبہ فارسی گو شاعر پیدا ہوتے رہے چنانچہ غلام خاندان کے دورِ حکومت میں حسن دہلوی اور امیر خسرو ایسے ذی مرتبہ فارسی گو شاعر سرزمینِ ہند سے پیدا ہوئے لیکن اس عہد کے ہندوستان کے فارسی گو شعراء کے کلام کا رنگ، اس زمانہ کے ایران اور خصوصاً خراسان کے شعرائے متقدمین کے کلام کے رنگ سے مختلف ہونے لگا، اور ایک خاص طرز جس میں معنی آفرینی، نازک خیالی، باریک بینی اور دقیق نظری پر زیادہ زور دیا جاتا تھا، ہندوستان میں روز بروز مقبول ہوتا گیا یہاں تک کہ اس سبکِ خاص کا نام ہی سبکِ ہندی پڑ گیا، اس رنگ کو عہدِ تیموری و صفوی میں نہ صرف ہندوستان میں بلکہ ایران اور ترکی میں بھی بہت مقبولیت حاصل تھی اور عہدِ اکبری میں

جب ہندوستان میں نہ صرف دربارِ شاہی بلکہ امراء کے دربار بھی شاعروں کا ملجا و ماویٰ بنے ہوئے تھے، یہ طرز خاص اپنے انتہائی عروج پر پہونچ گیا تھا۔

اس سبک ہندی کو اس کی انتہائی بلندی پر پہونچانے کا سہرا عرفی شیرازی (متوفی ۹۹۹ھ) اور فیضی اکبرآبادی (متوفی ۱۰۰۴ھ) کے سر ہے لیکن خیال یہ کیا جاتا ہے کہ ان دونوں زبردست شعراء میں "مخترع طرزِ تازہ" ہونے کا شرف عرفی شیرازی کو حاصل تھا جیسا کہ عبدالباقی نہاوندی اپنی مشہور تصنیف مآثر رحیمی میں عرفی شیرازی کے ذکر میں رقمطراز ہے کہ: "مخترع طرزِ تازہ ایست کہ الحال در میانۂ مردم معتبر است و مستعدان و سخن سنجان و نکتہ شناسان پسندیدہ و معقول دانستہ تتبع او می نمایند۔۔۔۔۔"[1]

عرفی کے اس نئے ایجاد کردہ طرز کی پیروی صرف شعراء ہندوستان یا ان شعراء ایران تک جو ہندوستان کے مختلف درباروں سے منسلک تھے محدود نہ رہی بلکہ اس کی شاعری نے ترکی تک کے فارسی گو اور خود ترکی زبان میں شعر کہنے والے شاعروں پر بھی دیرپا اثرات چھوڑے، چنانچہ فاضل مستشرق E.J.W.GIBB اپنی مشہور تصنیف تاریخ نظم عثمانی (HISTORY OF OTTOMAN POETRY) میں عرفی کے متعلق رقمطراز ہے[2] کہ اسے (عرفی کو) جلد ہی فارسی زبان کے ہم عصر شعراء نے استاد کا مرتبہ دے دیا اور رفتہ رفتہ اس کا طرزِ سخن ترکی میں مقبول ہونے لگا۔ اس کی پیروی کی جانے لگی۔ اس عہد میں جبکہ علی شیر نوائی، جامی و دیگر اساتذہ کے اثرات ختم ہو چکے تھے، عرفی اور اس کے ساتھ ساتھ فیضی (جو کہ اپنی طرزِ شاعری سے زیادہ اپنے فلسفیانہ خیالات سے متاثر کرتا تھا) کے اثرات باہری دنیا سے ترکی شاعری پر اثرانداز ہونے والے عناصر میں سب سے اہم تھے۔

("HE WAS RECOGNISED AS A MASTER BY THE CONTEMPORARY PERSIAN POETS, AND, AS A MATTER OF COURSE, HIS WORKS WERE FORTHWITH STUDIED AND IMITATED IN TURKEY HIS INFLUEUEE TOGETHER WITH THAT OF THE INDIAN FAYZI, WHO HOWEWR, EFFECTED MORE BY HIS PHILOSAPHICAL TORE OF HIS WRITINGS THAN HIS STYLE, FORMS THE MOST POTENT FOREIGN ELEMENTS IN MOULDING THE OTTOMAN POETRY OF THIS PERIOD, WHEN THE SUPREMACY OF ALI SHER, JAMI AND THE EARLIER MASTERS HAD ALMOST ENTIRELY PASSED AWAY .")

---

[1] مآثر رحیمی، جلد سوم (مطبوعہ کلکتہ در ۱۹۲۵ء) صفحہ ۲۹۳۔

[2] تاریخ نظم عثمانی، جلد سوم (مطبوعہ ۱۹۰۴ء) باب نہم، صفحات ۲۷۴ و ۲۷۵۔

(HISTORY OF OTTOMAN POETRY, VOL. III, CHAPTER IX, PP. 274 - 275.)

عرفی نے کل چھتیس[۳۲] سال عمر پائی، لیکن اس مختصر سی عمر میں اس نے ایسے جواہرات دنیا کے سامنے پیش کئے جن کی مثل فارسی ادب میں (یا کم از کم فارسی قصیدہ میں) نہ تو اس سے قبل تھے اور نہ اس کے بعد ہو سکے۔ لیکن مقامِ افسوس ہے کہ نہ صرف یہ کہ قبل از وقت موت نے اس کے "غنچۂ استعداد" کو پوری طرح نہ کھلنے دیا بلکہ دستبردِ زمانہ سے اس کا "کلامِ گفتہ" بھی محفوظ نہ رہ سکا۔ اور اس کے چھ ہزار اشعار کا ایک دیوان اس کی حیات ہی میں ضائع ہو گیا جس کی طرف اس نے اپنے حسب ذیل اشعار میں اشارہ کیا ہے[۳۳]:

عمر در شعر بسر کردہ و در باختہ ام | عمر در باختہ با بارِ دگر باختہ ام
العطش می زند از تشنہ لبی ہر بیتم | کہ قدحہائے پر از خونِ جگر باختہ ام
شاید ار تلخ کشم نالہ ز حرمانِ سخن | طوطیِ گرسنہ ام تنگ شکر باختہ ام
ساقیِ مصطبۂ نطقم و مے ریختہ ام | طائرِ باغچۂ قدسم و پر باختہ ام
و صد شرع ہنر چون نشود محو کہ من | شش ہزار آیتِ احکامِ ہنر باختہ ام
صد مصیبت کدہ در ہر سخنم مدغم بود | گریہ و نالۂ صد شام و سحر باختہ ام
گفتہ گر شد ز کفم شکر کہ ناگفتہ بجاست | از دو صد گنج یکے مشت، گہر باختہ ام

عرفی کے اس دیوان کے ضائع ہونے کی تصدیق اس کے معاصر تذکرہ نگاروں نے بھی کی ہے جیسا کہ عبدالباقی نہاوندی اپنے تصنیف کردہ دیباچہ کلیاتِ عرفی میں جسے اس نے عرفی کے دیوان کی ترتیب کے وقت عبدالرحیم خانخاناں کے حکم کی تعمیل میں لکھا تھا، رقمطراز ہے[۳۴] کہ:

"...... و قریب شش ہزار بیت ابیات آبدار ایشاں بہ سببے کہ بر راقم ظاہر نیست مہجور و ابتر شد...."

یا عبدالنبی فخرالزمانی اپنے تذکرہ میخانہ میں لکھتا ہے[۳۵] کہ:

"..... شش ہزار بیت دیگر از ابیات مرغوب عرفی در آب افتاد ...."

---

۳۳ کلیاتِ عرفی شیرازی (مرتبہ غلام حسین جواہری) مطبوعہ چاپخانہ محمد علی علمی' ایران)' صفحہ ۴۱۸۔

۳۴ یہ دیباچہ بہت ہی نادر ہے اور کلیاتِ عرفی کے چند ہی مخطوطات کے ساتھ منسلک پایا جاتا ہے۔ راقم الحروف نے اس کی تصحیح کی ہے۔ ادارہ حیدرآباد سے شائع ہونے والے رسالہ ISLAMIC CULTURE میں بغرض اشاعت بھیج دیا ہے۔

۳۵ میخانہ (مطبوعہ لاہور در ۱۹۲۶ء)' صفحہ ۱۷۵۔

اس ضائع شدہ دیوان کے بعد بھی عرفی نے اپنے "کلامِ ناگفتہ" کو "گفتہ" کی شکل دی اور ۹۹۶ھ میں اس نے اپنا دیوان دوبارہ مرتب کیا جسے اس نے اپنا دیوانِ اوّل قرار دیا اور جس میں قصیدوں کی تعداد چھبیس ۲۶ غزلوں کی دو سو ستر ۲۷۰ اور اشعارِ قطعہ و رباعیات کی سات سو تھی جیسا کہ عبد الباقی نہاوندی کے متذکرہ دیباچہ کلیاتِ عرفی کی حسب ذیل عبارت سے ظاہر ہوتا ہے:[۱]

"..... اگرچہ مولانا موحیٰ الیہ درایامِ حیاتِ خود دیوانے از قصیدہ و غزل و رباعی ترتیب دادہ بود و ایں رباعی کہ احاد مصرع تاریخ باعدد قصیدہ و عشرات باعدد غزل و مآت بہ ابیاتِ قطعہ و رباعی موافق است در تاریخ آن دیوان گفتہ بود:۔

این طرفہ نکات سحری و اعجازی ... چو گشت مکمل بہ رقم پردازی

مجموعہ طرازِ قدس تاریخش گفت ... اوّل دیوانِ عرفیِ شیرازی

۹۹۶ھ

اس دیوان کی ترتیب کے بعد بھی عرفی تقریباً تین سال اور زندہ رہا اور ظاہر ہے کہ اس عرصہ میں اس نے کافی اشعار غزل و قصیدہ و قطعہ و رباعی تصنیف کیے ہوں گے، پس اوّل دیوانِ عرفی کی ترتیب کے بعد بھی عرفی کی کلیات کی تدوین کے سلسلہ میں کافی کام باقی رہ گیا تھا لیکن نا وقت موت نے خود عرفی کو اس کام کی تکمیل کا موقع نہ دیا اور اپنے بسترِ مرگ پر اس نے اپنے اشعار کے مسودات عبد الرحیم خان خاناں کو بہ غرض ترتیب دیوان بھجوا دیئے، لیکن یہ تمام اشعار جناب نہایت ہی پراگندہ حالت میں تھے جس کی طرف سراجا اصفہانی نے (جسے خان خاناں نے عرفی کے کلیات کی ترتیب کے واسطے مقرر کیا تھا) اپنے حسب ذیل قطعہ میں اشارہ کیا ہے:

عرفی آن واضع سخن کہ برد ... رشک دارد روان شروانی

نہ کہ شروانیست در رشکش ... بلکہ رونی و ہم صفاہانی

بعد چندے چو جائے بودن نیست ... رفت ازین دیر ششدر و فانی

ماند ازو دُرست ہوارے چند ... کش قرین نیست بکری دکانی

---

[۱] احاد مصرع: ی = ا و = ۶ د = ۴ و = ۶ ذ = ۱ = ۱ ذ = ۱ و ز = ۷ کل اعداد = ۲۶
عشرات مصرع: ل = ۳۰ ذی = ۱۰ ن = ۵۰ ع = ۷۰ ف = ۸۰ ذی = ۱۰ ذی = ۱۰ ذی = ۱۰ کل اعداد = ۲۷۰
مآت مصرع: ر = ۲۰۰ ش = ۳۰۰ ر = ۲۰۰ کل اعداد = ۷۰۰
(مآثرِ رحیمی جلد سوم، صفحہ ۲۹۶ پر عبد الباقی نے قصائد کی تعداد ۲۶، غزلیات کی ۲۷۰ اور ابیات قطعہ و رباعی کی ۷۲۰ بتائی ہے لیکن مندرجہ بالا ترتیب کے حساب سے اشعار قطعات و رباعیات کی تعداد ۷۰۰ ہوتی ہے نہ کہ ۷۲۰)

صورتِ چند جملہ با معنی — خلفے چند جملہ روحانی

یک آن جملگی پراگندہ — ہمہ از بے سری و سامانی

آن قدر مہلتش نداد اجل — کہ بہ ترتیب شان شود بانی

گفت با دوستان بہ گاہِ وداع — کے عزیزان بجسمی و جانی

برسانید زادہائے مرا — بجنابِ معلّمِ ثانی

بہ برکان برید کانے را — سوئے عمان برید عمانی

ہیچ دانی کہ چیست آن مرکز — کہ تو عمان و کانش می دانی

دست دادی کہ می کند بہ جہان — گاہ کانی و گاہ عمانی

صاحبِ علم و حلم و سیف و قلم — خان خاناں سکندرِ ثانی

آن کہ در روز باری رسدش — کہ سکندر کندش دربانی

چون کمالات را بود معدن — سزاوار عقل اولش خوانی

دید چون زادہائے عرفی را — جملہ محسود لعل پیکانی

ہمہ مانند دُر ولیک یتیم — جملہ چون رازہائے پنہانی

بعد یک چند بندہ را فرمود — کہ دہم شان نظام دیوانی

مدتے چند خونِ دل خوردم — تا کہ جمع آمد از پریشانی

ہم بہ اقبالِ صاحبِ کامل — ہم بہ توفیق لطفِ یزدانی

جامع انتظام این اوراق — شد سراجائے خان خانانی

از خرد خواستم چو تاریخش — گفت "ترتیب دادہ" نادانی

١٠٢٦

عرفی کے ان پراگندہ اشعار کو دیوان کی شکل دیئے جانے کے متعلق اس کے تین ہم عصر تذکرہ نویسوں نے ذکر کیا ہے لیکن ان تینوں کے بیانات ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ عبدالنبی فخرالزمانی کا بیان ہے کہ عرفی نے اپنی زندگی میں کوئی دیوان ترتیب نہیں دیا تھا اور اس کی وفات کے بعد اس کے دوستوں میں سے

ایک نے تقریباً بارہ ہزار پانچ سو اشعار کا اس کا ایک کلیات مرتب کیا، چنانچہ میخانہ میں وہ رقمطراز ہے کہ:[۸]

"...... بہ تحقیق پیوست کہ آن مطلع دیوان نکتہ پردازی در ایام حیات خود دیوان ترتیب نداده

فاما بعد از فوت او یکے از دوستان یک جہتی او دیوانے کہ فی الحال درمیان مردم است

مرتب ساختہ و عدد آن ہمگی از قصیدہ و غزل و مثنوی وغیرہ بہ دوازدہ ہزار پانصد بیت است

"شش ہزار بیت دیگر از ابیات مرغوب عرفی در آب افتاد"

عرفی کا دوسرا معاصر تذکرہ نگار ناظم تبریزی اپنی تصنیف نظم گزیدہ میں کلیاتِ عرفی کے متعلق ایک دلچسپ قصہ بیان کرتا ہے کہ عرفی نے اپنی وفات کے وقت اپنے اشعار کے مسودات اپنے ایک نوکر کو اس ہدایت کے ساتھ حوالہ کردیئے تھے کہ انھیں خان خاناں تک پہونچادیا جائے۔ ورنہ یہ مسودات عرصۂ دراز تک خان خاناں کے کتب خانہ میں پراگندہ حالت میں پڑے رہے یہاں تک کہ ۱۰۳۳ھ میں خان خاناں نے ایک شخص کو کلیاتِ عرفی کی تدوین کے واسطے مقرر کیا لیکن چونکہ اس شخص کو خان خاناں سے کسی قسم کی رنجش تھی اس لئے وہ ان مسودات کو لے کر غائب ہوگیا۔ ناظم کا یہی بیان ہے کہ اس نے اس شخص کو کچھ عرصہ کے بعد (غالباً ۱۰۳۷ھ) میں جب وہ سفرِ حج کو گیا ہوا تھا) بندرخی میں دیکھا اور اس سے عرفی کے اشعار کے مسودات حاصل کرکے خود عرفی کے کلیات کو مرتب کیا جس میں تقریباً پندرہ ہزار ابیات تھے۔ ناظم کی اس واقعہ سے متعلق عبارت حسب ذیل ہے:[۹]

"...... تا در سنہ ہزار و سی و سہ خان خاناں شخصے را بہ این امر برگزید کہ آن جواہر منظوم را در سلک ترتیب منتظم سازد۔ اتفاقاً آن شخص مسودات را برداشتہ بہ سبب آزردگی کہ از خان خاناں داشت فرار نمود۔ فقیر در بندرخی او را دیدہ مسودات عرفی را خواہ نخواہ از و گرفتہ ترتیب دادہ جمع نمود تمامی اشعار او پانزدہ ہزار بیت باشد......"

عرفی کا تیسرا معاصر جس نے کلیاتِ عرفی کی تدوین پر روشنی ڈالی ہے عبدالباقی نہاوندی ہے۔ وہ اپنی تصنیف ماٰثرِ رحیمی میں بہ سلسلۂ عرفی رقمطراز ہے کہ خان خاناں کے حکم سے محمد قاسم بن خواجہ محمد علی اصفہانی مشہور بہ سراجا

[۸] میخانہ (طہران ایڈیشن مرتبہ احمد گلچین معانی در ۱۳۴۰ھ شمسی) صفحہ ۲۱۵۔

[۹] نظم گزیدہ صفحہ ۱۱۴ (مخطوطہ درمولانا آزاد لائبریری، مسلم یونیورسٹی، علی گڈھ)

نے کلیاتِ عرفی ۱۰۲۶ھ میں ترتیب دیا جس پر خود اس نے ایک دیباچہ لکھا۔ یہ دیباچہ جس کے ناپید ہونے پر علامہ شبلی متاسف تھے، خوش قسمتی سے اب دستیاب ہو چکا ہے[۹] اور اس میں منجملہ دیگر اہم باتوں کے کلیاتِ عرفی کی تدوین کے بارے میں بھی کافی اہم معلومات فراہم ہیں اور جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ چودہ ہزار اشعار کا مجموعہ ضائع ہو جانے کے بعد بھی عرفی نے ایک دوسرا مجموعۂ کلام، جسے اس نے دیوانِ اوّل قرار دیا، مرتب کیا تھا جس میں عرفی ہی کی یک رباعی کے مطابق چھبیس ۲۶ قصائد، دو سو ستر ۲۷۰ غزلیں اور سات سو ۷۰۰ ابیات قطعات و رباعیات تھے، اور یہ کہ عرفی نے اپنے بسترِ مرگ سے اپنے کل اشعار کا مجموعہ عبدالرحیم خان خاناں کو بھجوا دیا تھا اور جب خان خاناں نے س مجموعہ کو سراجا اصفہانی کو بہ غرض ترتیبِ دیوان حوالہ کیا تو سراجا نے اس میں عرفی کے وہ اشعار بھی شامل کر دیئے جو مختلف مجموعوں اور بیاضوں میں پراگندہ پائے گئے تھے اور اس طرح عرفی کے کل اشعار کی تعداد ۱۴ ہزار ہو گئی، اس دیباچہ میں عبدالباقی یہ بھی لکھتے ہیں کہ ڈیڑھ سال کی محنت کے بعد جب عرفی کا کلیات مرتب ہوا اس وقت اس میں کل چودہ ہزار اشعار تھے۔ ترتیب کلیاتِ عرفی کے سلسلہ میں عبدالباقی کی اصل عبارت حسب ذیل ہے:

"...... در ہنگام ودع این دار فنا مسودات اشعارِ ابکارِ خود را بہ کتاب خانۂ آن عالی شان فرستاد و التماس نمود و بہ یمن ہمت و توجہ شاہوارِ این مضمار دانش و مرکز سخن دانی از پریشانی بہ جمعیت گرایند و آن نازک نہالانِ گلزار معانی و نوبادگان بوستان طبیعتِ این خسروشانی بدستیاریِ توجہ و تربیت بہ شیرازہ جمعیت در آیند و از این رہگذر کہ (کذا) تربیت کردہ و پروردۂ این سپہ سالار باشد، صدر نشینِ محافل و مجالسِ عالمیان کردند مرتب و مدون سازند......... و آن مسودات کہ تمامی بہ خطِ آن دانش پژوہ بود در کتابخانۂ عالی ایشان کہ مکتب خانۂ اہلِ عرفان است مدتے بود و بعضے موانع وصیت و التماس ورا در تعویق

---

[۹] اس سلسلہ میں مولانا شبلی شعر العجم، جلد سوم، صفحہ ۸۷ (طبع چہارم) پر لکھتے ہیں کہ:
"عبدالباقی نے اس پر ایک دیباچہ لکھا جس میں عرفی کے حالات اور واقعات درج کئے۔ افسوس ہے کہ یہ نسخہ اب بالکل نایاب ہے ورنہ غالباً بہت سی دلچسپ باتیں معلوم ہوتیں . . ."
اس دیباچہ کی تین نقلیں اب تک مجھے دستیاب ہو چکی ہیں اور ایک چوتھی کتب خانہ شوری ملی طہران میں عرفی کے ایک کلیات سے منسلک ہے جس تک ابھی میری رسائی نہیں ہوئی ہے۔

انداختہ بود تا آنکہ بتاریخ ہزار و بست و چہار ہجری حقوق خدمت مداحی او این مقدمہ را در خاطر خطیر این سپہ سالار آوردہ و بہ وصیت آن معیارِ دانشوری عمل نمودہ بہ آن مسودات کہ ہر مصراع ازاں ماہِ آسمانِ فلکِ معانی و خورشید جہاں تابِ جہان سخندانی بود جیب و کنار حلقۂ اہلیت و استعداد محمد قاسم خلف خواجہ محمد علی اصفہانی مشہور بہ سراجا کہ از آدمی زادگان اصفہان است گلزارِ معانی و گلشن جاودانی ساختند و بہ جمع و تدوینِ این زادہ طبع آن آزاد مرد کہ ہر یکے از غایت معانیِ بلند و مضامین دل پسند در عالمے نہ گنجید فرمان داد، اگرچہ مولانا موحی الیہ در ایام حیاتِ خود دیوانے از قصائد و غزل و رباعی ترتیب دادہ بود، این رباعی کہ احادِ مصرعِ تاریخ با عدد قصیدہ، و عشرات بہ عدد غزل، و مآت بہ ابیات قطعہ و رباعی موافق است در تاریخ آن دیوان گفتہ ؎

این طرفہ نکات سحری اعجازی | چو گشت مکمل بہ رقم پردازی
مجموعہ طراز قدس تاریخش گفت | اول دیوان عرفیؔ شیرازی

بعد از اختیار نمودنِ سفرِ آخرتِ این مسافرِ عالم قدس بعضے اشعار متفرقہ ایشان کہ در سفائن و مجموعہا ثبت بود بعضے از مستعدان بر و افزودند چنانکہ قریب بہ ہشت ہزار بیت بنظر در آمد چنانکہ سراجا بہ این سعادت موفق گشتہ امتثال امر فرمودہ در عرض یک سال و نیم بعد از مشقتِ بسیار کلیاتے مشتمل بر چہاردہ ہزار بیت از قصیدہ و غزل و رباعی و قطعہ و مثنوی و ترکیب و ترجیع ترتیب داد و الحق درین کار ید بیضا نمود چرا کہ آن مسودات در ہنگام مقابلہ و ترتیب گاہے ساعہ، فرو نزد راقم می گشت بغایت مشوش و ابتر بود ......"

عرفیؔ کے ان تینوں تذکرہ نگاروں کے بیانات کا خلاصہ یہ ہے کہ عبدالنبی کا خیال ہے کہ عرفیؔ کا کلیات اس کے دوستوں میں سے ایک نے ترتیب دیا، وہ یہ کہ اس کلیات میں کل بارہ ہزار پانچ سو اشعار تھے (جن میں غالباً وہ چھ ہزار اشعار شامل نہیں تھے جن کے متعلق عبدالنبی نے لکھا ہے کہ وہ ضائع ہو گئے تھے)۔

ناظم تبریزی کا کہنا ہے کہ اس نے تقریباً [illegible] میں عرفیؔ کے اشعار کے مسودے کسی شخص سے بندر رگا میں ملا کئے اور پندرہ ہزار اشعار کا کلیاتِ عرفیؔ خود مرتب کیا۔

عبدالباقی نہاوندی کہتا ہے کہ عرفی نے بستر مرگ سے اپنے کلام کے مسودے خان خاناں کو بھیج دیئے اور خان خاناں نے سراجا سے کلیاتِ عرفی مرتب کرایا جس میں چودہ ہزار اشعار تھے۔ اگر ان تینوں بیانات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ فخرالزمانی کی اطلاع صحیح نہیں ہے اس لئے کہ عرفی خود کہتا ہے کہ اس نے اپنا ایک دیوان ترتیب دیا۔ فخرالزمانی کی یہ بات بھی غلط ہے کہ کلیاتِ عرفی میں کل بارہ ہزار پانچ سو اشعار تھے اس لئے کہ اس وقت بھی کلیاتِ عرفی کے ایسے قدیم و مستند نسخے ملتے ہیں جن میں اشعار کی تعداد بارہ ہزار پانچ سو سے زیادہ ہے۔

ناظم تبریزی کا بیان بھی درست نہیں ہے اس لئے کہ انھوں نے اپنے مرتب کردہ کلیاتِ عرفی کی تدوین کو ۱۰۳۳ھ کے بعد کا واقعہ لکھا ہے جبکہ عبدالباقی نہاوندی کے بقول سراجا کا ترتیب دادہ کلیاتِ عرفی ۱۰۲۶ھ میں مرتب ہو چکا تھا۔ اور جس کا سنہ ترتیب سراجا نے "ترتیب دادہ" سے نکالا تھا۔ ممکن ہے کہ سراجا کے ترتیب دادہ کلیاتِ عرفی کے بعد بھی مسودے خان خاناں کے کتب خانہ سے کوئی شخص غائب کرلے گیا ہو، اور ناظم نے انھیں بندرہا میں اس شخص سے حاصل کرلیا ہو اور اس خیال کے تحت کہ اس وقت تک کلیاتِ عرفی مرتب نہیں ہوا، انھوں نے بھی کلیاتِ عرفی مرتب کیا ہو جس میں پندرہ ہزار اشعار ہوں لیکن اب تک کلیاتِ عرفی کے جتنے بھی نسخے میری نظر سے گزرے ہیں یا جن کا مجھے علم ہے ان میں اشعار کی تعداد پندرہ ہزار سے کہیں کم ہے اور ان میں کوئی ایسی تحریر بھی نہیں پائی جاتی جس سے ثابت ہو سکے کہ وہ ناظم تبریزی کے مرتب کردہ کلیاتِ عرفی کی نقل ہیں۔ جہاں تک عبدالباقی کے بیان کا تعلق ہے کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ اسے معتبر نہ سمجھا جائے اور سراجا کے مرتب کردہ دیوانِ عرفی ہی کو اصل کلیاتِ عرفی نہ سمجھا جائے۔ اول تو یہ کہ خان خاناں اور عرفی کے تعلقات کچھ ایسے ہی تھے کہ عرفی کو اپنے کلام کے مسودات کا سوائے خان خاناں کے، کسی دوسرے شخص کے حوالہ کرنے کا سوال ہی نہیں اٹھتا تھا۔ ان دونوں کے تعلقات ایک ممدوح و مداح کے نہ تھے بلکہ دو جگری دوستوں کے تھے، چنانچہ خان خاناں اپنے خطوط میں عرفی کو "یارِ فطنت و دوستِ فطرت" کے القاب سے یاد کرتا ہے۔ اور عرفی بھی اس کے دربار میں ایک مصاحب کی طرح نہیں بلکہ ایک بے تکلف دوست کی طرح تمام دربارداری کے لوازم سے بے نیاز بے تکلف جاتا تھا جیسا کہ عبدالباقی نہاوندی مآثر رحیمی میں لکھتے ہیں کہ:

"چنانکہ در ایام ملازمت کورنش و تسلیم بصاحب خود نکردہ بطرز و روشے کہ می خواست در مجلس می نشست ..."

عرفی کا خان خاناں کی مدح کا انداز بھی محض ایک خیر اندیش دوست کی سچی تعریف سے زیادہ اور کچھ نہ تھا۔ کہ وہ اپنے ایک مشہور قصیدہ میں خان خاناں کو مخاطب کر کے لکھتا ہے:

بدرویشی ثنائے خان خاناں می کنی آرے — خوشا دو گونہ تا روئے حشمت درمیاں بینی

دعائے تو برسم مدحت اندیشاں نمی گویم — کہ یارب دولت باشد تو بہمان و فلاں بینی

ز خیر اندیش خلقی پس چنیں باید دعائے تو — کہ یارب آنچہ بہر خلق اندیشی ہماں بینی

اس کے علاوہ ناظم تبریزی کے بیان سے کم از کم اتنی تو تصدیق ہو ہی جاتی ہے کہ عرفی کے کلام کے مسودے خان خاناں کو بھیجے گئے، دوم یہ کہ جس شخص کو خان خاناں نے عرفی کے کلیات کی ترتیب کے لئے مقرر کیا تھا وہ خود صاحبِ فن تھا۔ اور یہ بات بعید از قیاس ہے کہ اس نے کلیاتِ عرفی کی تدوین میں کسی قسم کی بے احتیاطی برتی ہوگی خصوصاً جبکہ اُسے خان خاناں کی بدولت تمام وسائل حاصل تھے اور یہ بھی معلوم تھا کہ خان خاناں کلیاتِ عرفی کی تدوین میں ذاتی دلچسپی رکھتا ہے۔ سوم یہ کہ سراجا کا مرتب کیا ہوا عرفی کا کلیات خود خان خاناں کی نظر سے گزرا اور اسے اس نے پسند کیا اور سراجا کو انعام و اکرام سے نوازا جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ خان خاناں سراجا کے کام سے مطمئن تھا اور سمجھتا تھا کہ عرفی کا کلیات اس کی حسب مرضی ٹھیک طرح سے مرتب ہوا ہے۔ اگر کلیاتِ عرفی کی تدوین میں کچھ بھی بد احتیاطی سراجا سے سرزد ہوتی تو وہ خان خاناں کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی، چوتھے یہ کہ عبد الباقی خود سراجا کے ترتیب دادہ کلیاتِ عرفی سے متفق تھا۔ اور اشعار کی ترتیب و مقابلہ کے وقت کبھی کبھی وہ بھی موجود رہا کرتا تھا کہ وہ اپنے دیباچہ کلیاتِ عرفی میں لکھتا ہے کہ:

" در ہنگام مقابلہ و ترتیب گاہے سامعہ افروز راقم گشت "

اور اس کی اس بات کی شہادت کہ کلیاتِ عرفی سراجا نے ٹھیک طرح ترتیب دیا بہت کافی وزن رکھتی ہے۔ پانچویں یہ کہ جیسا عبد القادر بدایونی نے منتخب التواریخ میں اور عبد الباقی نہاوندی نے مآثر رحیمی میں لکھا ہے [۱۰]

---

[۱۰] مآثر رحیمی جلد سوم صفحہ ۲۹۳ پر اس ضمن میں حسب ذیل عبارت ہے: " وایں طور شہرتے کہ دعا بہم رسیدہ ہیچ یک از امثال و اقران و دعا بہم نہ رسیدہ و نخواہد رسید۔ چہ امثال و اقران کہ استادان و مشہوران ماضیہ مثل خاقانی و انوری و سعدی و شیخ نظامی را در زمان حیات ایں اشتہار در قصیدہ و غزل و مثنوی نبودہ۔ شہرت او بجائے رسیدہ کہ دیوان غزلیات و قصائد او را اکثر سخن دان و نکتہ داناں تعویذ وار بر بازو خود بستہ شب و روز بہ خود ہمراہ می داشتند و تمامی اشعار آبدارش در سفائن خاص و عام مثبت و مسطور " اور اسی سلسلہ میں ملا عبد القادر بدایونی منتخب التواریخ جلد سوم صفحہ ۲۸۵ پر عرفی کے ذکر میں لکھتے ہیں کہ:
" او چنیں سنائی از شعر عجب طالع دارد کہ ہیچ کوچہ و بازار نیست کہ کتاب فروشان دیوان او را بر دو کس راہ سر راہ گرفتہ نایستند و عراقیان و ہندوستانیان نیز بہ تبرک می خرند ... "

عرفی کا کلام اس قدر مقبول تھا کہ اس کے نسخے ہر کوچہ و بازار میں ملتے تھے اور لوگ اس کے دیوان کو تعویذ کی طرح سے ہر وقت حرز بازو بنائے رکھتے تھے اور عرفی کے کلیات کی تدوین کے وقت بہت سے لوگ ایسے موجود تھے جنھوں نے نہ صرف عرفی کو دیکھا تھا بلکہ اس سے دوستانہ تعلقات بھی رکھتے تھے۔ اس کے کلام کی اس مقبولیت کے بعد یہ ناممکن تھا کہ اگر کلیاتِ عرفی میں سراجا نے الحاقی اشعار داخل کر دیئے تھے تو ان کی طرف لوگوں کی توجہ نہ جاتی اور خان خاناں کو اس سے مطلع نہ کیا جاتا۔ جہاں تک عبدالباقی نہاوندی کے اس بیان کا تعلق ہے کہ کلیات ترتیب دیتے وقت بیاضوں وغیرہ میں پراگندہ اشعار کو شامل کرنے کے بعد بھی ابتدا میں عرفی کے دیوان میں کل آٹھ ہزار اشعار تھے لیکن ڈیڑھ سال کے بعد جب کام مکمل ہو گیا اس وقت اشعار کی تعداد چودہ ہزار تک پہونچ گئی، اس میں حقیقتاً کسی قسم کا تضاد نہیں ہے اور نہ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کیوں کہ عرفی کے چھ ہزار اشعار ضائع ہو گئے تھے اس لئے سراجا نے چھ ہزار الحاقی اشعار کلیاتِ عرفی میں داخل کر دیئے[۱]۔ بلکہ یہ بیان اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ عرفی کے چھ ہزار اشعار کا گم شدہ دیوان بھی سراجا کو مل گیا تھا اور ان اشعار کو شامل کرنے کے بعد کلیاتِ عرفی میں اشعار کی تعداد چودہ ہزار ہو گئی تھی، ان گم شدہ اشعار کے مل جانے کی تصدیق شاہنواز خاں نے بھی بہارستان سخن میں کی ہے[۲]

مزید برآں یہ کہ عرفی کے ایک خط سے جو راقم الحروف کو خدابخش لائبریری پٹنہ کی ایک قدیم بیاض میں دستیاب ہوا ہے اور جس کا عنوان ہے:

---

[۱] اس خیال کا اظہار آقا محمد علی داعی، الاسلام، سابق پروفیسر جامعہ عثمانیہ حیدرآباد نے اپنی کتاب "شعر و شاعری عرفی" (مطبوعہ حیدرآباد ۱۳۲۵ھ) میں کیا ہے اور اسی خیال سے استاد محترم سید یوسف حسین صاحب موسوی، سابق صدر شعبہ فارسی و اردو لکھنؤ یونیورسٹی نے بھی اپنی تصنیف "ارمغانِ تیراز" میں اتفاق کیا ہے۔ اس کے ثبوت میں دونوں حضرات نے کلیاتِ عرفی میں پست اشعار کی طرف اشارہ کیا ہے۔ میرے خیال میں کسی بھی دیوان میں پست اشعار کے ہونے سے یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ اس شاعر کا کلام نہیں ہے۔ ہر شاعر بلند و پست دونوں قسم کے شعر کہتا ہے اور بقول غنی کشمیری

شعر اگر اعجاز باشد بے بلند و پست نیست — در ید بیضا ہمہ انگشتہا یک دست نیست

[۲] بحوالہ شعر العجم، جلد سوم، صفحہ ۹۸۔

"رقعۂ عرفی شیرازی در جواب یکے از اصحاب استعداد کہ مجموعہ اشعارش رعاریت خواستہ گم کردہ بود"

یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عرفی کا گمشدہ دیوان کسی ذمہ دار شخص کو عاریتاً دیا گیا تھا اور اس سے اتفاقاً ضائع ہو گیا جس کی اس نے عرفی کو بذریعہ خط خبر کی، یہ ایک بدیہی امر ہے کہ "اصحاب استعداد" میں (خصوصاً عرفی کے سے نازک مزاج کے دوستوں میں) کوئی بھی ایسا نہیں ہو سکتا جو اپنے پاس سے کسی دوسرے شخص کی ایک اہم امانت کے ضائع ہونے کے بعد اس کی تلاش نہ کرے۔ لہذا ان حالات میں عرفی کے گمشدہ دیوان کا اس کی کلیات کی ترتیب کے وقت دستیاب ہو جانا قطعاً بعید از قیاس نہیں ہے۔ اس کے علاوہ عرفی نے اپنے اسی رقعہ میں اپنا حسب ذیل شعر بھی نقل کیا ہے ؎

من کہ از گشتہ شدن ہم دلم آرام نیافت ۔۔۔ بے ازین جست کہ منت کش قاتل باشم

جس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ غزل جس میں یہ شعر شامل ہے عرفی کے مجموعہ اشعار کے تلف ہونے سے پہلے کہی گئی۔ یہ غزل نہ صرف عرفی کے دیوان کے مخطوطات میں عموماً ملتی ہے بلکہ اس کے شائع شدہ دیوان اور کلیات میں بھی موجود ہے۔[۳۱] جس سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہونچ جاتی ہے کہ عرفی کا تلف شدہ کلام اس کے کلیات کی تدوین کے وقت دستیاب ہو چکا تھا اور اسے سراجا نے ترتیب دیئے ہوئے مستند کلیات میں شامل کر دیا گیا تھا۔

(باقی)

[۳۱] اس کا مطلع حسب ذیل ہے ؎

ما کجے ہمرہ اندیشہ بوصل بشتم ۔۔۔ در دیدہ غریب آوارہ تر از دل باشم

اور یہ دیوان عرفی مطبوعہ نول کشور پریس کے صفحہ ۵۷، پر اور طبقات عرفی مرتبہ غلام حسین جواہری کے صفحہ ۲۱۴ پر درج ہے۔

موسیو سدیو کی تاریخِ عرب پر ایک نظر

جناب شبیر احمد خاں صاحب غوری
ایم اے، ایل ایل بی، پی ایچ ڈی، رجسٹرار امتحانات عربی و فارسی، اتر پردیش

مبحثِ اول

(عربوں کے تحصیلِ علوم کی ابتدا اور خلیفہ منصور عباسی کی خلافت کا آغاز)

یہ فخر عرب خلفاء کے زمرہ میں ابو جعفر المنصور عباسی کو حاصل ہے کہ اُس نے سب سے پہلے عربوں کو دماغی اور ذہنی مشاغل میں مشغول کیا اس کی دلیل یہ ہے کہ قدماء عرب کی کتابوں میں بجز بعض ایسے قواعد کے جن کا تعلق عملیاتِ فلکیہ سے ہے اور کوئی علمی مسئلہ نظر نہیں آتا۔ یہ چند فلکی عملیات بھی عربوں کو آسمانی منظر کے وسیلے سے حاصل ہوئے تھے، کیوں کہ منظرِ فلک نے ان کے ذہنوں کو اپنی طرف جذب کرکے اس بات پر غور و فکر کرنے کی توجہ دلائی کہ آخر اس چادرِ نیلی میں یہ تاباں و درخشاں نجوم کیوں پائے جاتے ہیں، یہ ایک فطری احساس ہے اور دنیا کی تمام قوموں کو ہوا ور ہوتا ہے کہ وہ اپنے ممالک کی خوبی اور درستیِ آب و ہوا کی حالت میں کواکب اور نجوم کے مشاہدہ اور رصد کی طرف متوجہ اور مائل ہوں۔

قدماء عرب منازلِ قمر اور نجومِ فلکیہ کے احکام سے واقف و آگاہ تھے۔ ان کو سیار کواکب اور بعض دیگر روشن و درخشاں ستاروں کا بھی علم تھا۔ ان ستاروں کو وہ بخوبی پہچانتے تھے، بلکہ ماسوی اللہ اُن کی عبادت بھی کرتے تھے۔ اُن کے ہاں حسابِ سنین میں قمری یعنی چاند کے مہینوں کا حساب رائج تھا۔ مگر اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ اُنھوں نے کبھی یہ فکر کی ہو کہ آسمان کی حرکتوں کی کوئی حد مقرر کریں، یا کوئی ایسا سنہ اور تاریخ قرار دیں جو اُن تمام قوموں میں یکساں رواج پا جائے۔ چنانچہ کسی عام تاریخ یا شمارِ سنین کا حساب نہ ہونے کی وجہ سے تاریخِ عرب کے سلسلہ کی سال وار ترتیب قبل از اسلام تک بالکل محال ہے۔ اور جب تک اُن کے مختلف طریقے کی عبادتیں منسوخ ہو کر انہیں بالکلیہ

اسلام کی تبعیت نصیب نہیں ہوئی، اُس وقت تک اُن کا کوئی مسلسل سنہ قائم نہ ہو سکا۔

مگر عربوں کی طبیعت میں فطری جودت تھی اور اُن میں اس بات کی کامل استعداد موجود تھی کہ جو بات اُن کو کہیں سے حاصل ہو، اس سے تنہا خود ہی فائدہ نہ اُٹھائیں بلکہ اوروں تک بھی پہونچانے کا واسطہ بنیں۔ چنانچہ جو علم عرب علماء کو حاصل ہوتا تھا، اُس کی بہت جلد دنیا میں عام اشاعت ہو جاتی تھی۔

دریائے فرات اور دریائے وادی الکبیر کے مابین روئے زمین کے طویل و عریض رقبے پر جتنی قومیں آباد تھیں اور جو آدمی وسط افریقہ کے جنوبی خطے میں بود و باش رکھتے تھے، عرب علما محققین کے دماغی جد و جہد کے ثمرات سب کو پہونچ جاتے تھے اور ان سب ممالک میں اُن کے جدید ترین علمی مسائل ہمپائے برق ہو کر شائع ہو جاتے تھے اور قابل تعریف امر یہ تھا کہ عربوں کے مشاغلِ کثیرہ اور اُن کی حد سے بڑھی ہوئی مصروفیت بھی علم کی خدمت اور اُس کی اشاعت میں اُن کی سنگ راہ نہیں بن سکتی تھی۔

اگرچہ عرب مسلمان اس بات کے ہرگز متحمل نہیں ہوتے تھے کہ دینِ اسلام پر کسی اور دین کو ترجیح دیں یا اُس کو چھوڑ کر دوسرا دین اختیار کریں، تاہم وہ بنی اسرائیل کے طرزِ تمدن سے اس بارہ میں ضرور خلاف تھے کہ مغلوب و مفتوح اقوام کی عورتوں سے تناسلی اختلاط نہ قائم کیا جائے، مگر اس تناسلی اختلاط کے باوجود انھوں نے اپنی عربی طبیعت اور سرشت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آنے دیا۔ وہ اُن روایات کے بہت سختی سے پابند رہے، جن سے وطنِ اصلی کی یاد تازہ ہوتی رہتی تھی۔ عربوں کی بود و باش کا یہ حال تھا کہ وہ تقریباً خانہ بدوش رہے۔ ہمیشہ ایک ملک سے دوسرے ملک میں نقلِ مقام کر کے وہاں سکونت اختیار کی، اور پھر اس سے منتقل ہو کر تیسرے ملک میں چلے گئے، لیکن یہ دیکھ کر کمال حیرت ہے کہ اُن کی عادتوں اور طبیعتوں پر اس کا بھی کوئی اثر نہ ہو سکا، حالانکہ اور قوموں میں نقلِ سکونت کی وجہ سے بہت کچھ تغیر طبائع اور عادات میں نمایاں ہو جاتا ہے۔

قدیم جرمن اقوام اپنے ملکوں سے نکل کر دنیا میں پھیل گئیں اور فتوحات کے ذریعے نوآبادیاں قائم کر کے وہاں سکونت اختیار کر لی، مگر انھوں نے ترکِ وطن اور حصولِ سلطنت کے بعد بہت دیر میں اپنے تمدن کا آغاز کیا۔ لیکن عربوں کا معجزہ دیکھیے کہ وہ اپنے مفتوحہ ممالک میں دینِ اسلام کا نور، اپنی کامل زبان اور اپنے اشعار کے لطائف ایک ساتھ پھیلاتے چلے گئے، گویا دنیا کی قومیں اسی انتظار میں بیٹھی تھیں کہ عرب فاتحین کی ہر ادا کو دلی رغبت سے

اختیار کریں۔ چنانچہ فرانس کے صوبہ پرو انس کے وہ شاعر جو فرنگستان کی خاک سے اُٹھے یا دیگر فرنگی مغنی و مطرب جب عشق و مستی کا ولولہ انگیز کلام کہتے یا گاتے تھے تو انہیں کے طرزِ سخن اور اندازِ طرب و غنا کی پیروی کرتے تھے اور یہ صرف چندروزہ عربی حکومت میں رہنے کا اثر تھا۔

محلاتِ نظریہ

اس مبحث میں مندرجہ ذیل باتیں مزید توضیح و اصلاح چاہتی ہیں :

۱- مسلمانوں میں علم و حکمت کا آغاز

۲- عربوں کا علم الانواء

۳- سن ہجری کا آغاز

۴- اسلامی ثقافت کے ارتقاء میں عربوں اور غیر عربوں کا حصہ۔

تبصرہ

(۱) مسلمانوں میں علم و حکمت کا آغاز | موسیو سدیو نے اس مبحث کا افتتاح بدیں طور کیا ہے :-

"یہ فخر عرب خلفاء کے زمرہ میں ابوجعفر المنصور عباسی کو حاصل ہے کہ اُس نے سب سے پہلے عربوں کو دماغی اور ذہنی مشاغل میں مشغول کیا"

علم و حکمت کی تشویق و تشجیع اسلام کی بنیادی تعلیم میں مضمر ہے اور جس تیزی سے اس کا تحقق ہوا اُس کا ایک مختصر خاکہ اوپر مذکور ہو چکا ہے۔ مگر امویوں کے ملک عضوض کے زمانہ میں یہ ترقی کی رفتار بالکل رک گئی، اُن کے زمانہ میں تنہا شخصیت خالد کی ہے، جس نے ذاتی مصالح کی بنا پر کیمیا اور طب و نجوم کی کتابیں یونانی و قبطی سے عربی میں ترجمہ کرائیں۔ مگر خالد کی اس علم دوستی کے پیچھے زرطلبی کا جذبہ کارفرما تھا[1] لہٰذا جو مثال اُس نے قائم کی اُس سے عام معاشرہ متاثر نہ ہو سکا۔

---

[1] چنانچہ ابن ندیم لکھتا ہے کہ کسی نے اسے صبوری کے چکر میں پڑنے پر ملامت کی تھی تو اُس نے کہا میرا مقصد محض اس سے حصولِ زر ہے۔ وہ لکھتا ہے: (الفہرست صفحہ ۴۹) "یقال انہ قیل لہ: لقد فعلت اکثر شغلک فی طلب الصنعة - فقال خالد: ما اطلب بذاک الا ان اغنی اصحابی واخوانی - انی طمعت فی الخلافة فاختزلت دونی - فلم اجد منها عوضاً الا ان ابلغ آخر ھذہ الصناعة، فلا احوج احداً عرفنی یوماً او عرفته الی ان یقف بباب سلطان رغبة او رھبة ۔"

بہرحال عربوں کے تحصیلِ علم کی تین منزلیں ہیں :-

(ا) قبل بعثتِ اسلام (ب) صدرِ اسلام اور (ج) عباسی خلافت کا زمانہ۔

ا- اسلام سے قبل جو خالص عربوں کا عہد ہے، اُن کا علم اُن کی زبان اور شعر و شاعری پر مشتمل تھا۔ چنانچہ قاضی صاعد عرب جاہلیۃ کی مذہبی حالت بتانے کے بعد اُن کی علمی حالت کے بارے میں لکھتا ہے :

"واما علمها الذی کانت تفتخر به وتبدری به فعلم لسانها واحکام لغتها ونظم الاشعار وتالیف الخطب" (طبقات الامم صفحہ ۶۸)

بہرحال عربوں کے وہ علوم جن پر وہ فخر و مباہات کیا کرتے تھے تو وہ اُن کا اپنی زبان اور لغت کا علم ہے یا اشعار کا نظم کرنا یا خطبوں کا مرتب کرنا۔

یا کچھ دیسی نجوم کا علم تھا۔ جسے وہ "علم الانواء" کہتے تھے۔ چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتے ہیں :-

"وکان للعرب مع هذا معرفة بأوقات مطالع النجوم ومغاربها وعلم بانواء الکواکب وامطارها" (ایضاً صفحہ ۷۰)

اس کے ساتھ عربوں کو ستاروں کے جائے طلوع و جائے غروب اور اوقاتِ طلوع و غروب کی کچھ واقفیت تھی، نیز نچھتروں اور بارش کا کچھ علم تھا۔

لیکن اس تجرباتی نجوم (علم الانواء) کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

ب- صدرِ اسلام میں خالص نسلی عربوں کے ساتھ عجمی موالی بھی جنھوں نے اسلام اختیار کرلیا تھا، شریک ہوگئے تھے اور کچھ دن کے بعد تو شریک غالب ہوگئے۔[1] مگر اس زمانہ کے علوم بھی صرف لسانیات، دینیات اور مبادی طب میں محدود تھے، چنانچہ قاضی صاعد لکھتے ہیں :-

"وکانت العرب فی صدر الاسلام لا تعنی بشیٔ من العلوم الا بلغتها ومعرفة احکام شریعتها حاشا صناعة الطب"[2]

اہلِ عرب اسلام کے ابتدائی زمانہ میں کسی علم کے ساتھ اعتنا نہیں کرتے تھے صرف اپنی لغت اور اپنی شریعت کے احکام کی معرفت رکھتے تھے ؛ (پھر تھوڑا سا) طب کا تجربہ رکھتے تھے۔

پچھلے دور کے علم الانواء کو چونکہ اسلام نے ناجائز قرار دیا تھا۔ اس لئے اس کے ساتھ اعتنا بالکل متروک ہوگیا۔ اور اموی عہد کے دورِ زوال میں تو اس مخالفت کے بہانے سائنٹفک علم الہیئت سے بھی پہلوتہی کی جانے لگی : چنانچہ

---

[1] صحیح یہ ہے کہ تفسیر، حدیث، فقہ اور نحو کے جاننے والے عرب تھے مگر تابعین کے زمانہ سے تو ان علوم کے فضلاء کی اکثریت عجمی مسلمانوں (موالی) ہی میں ہوگئی تھی۔ [2] طبقات الامم صفحہ ۴۷۔

جب ہشام اموی (۱۰۵-۱۲۵ھ) سے کہا گیا کہ خراج کی وصول کا وقت جو فصل کے اعتبار سے ہونا چاہئے، اُس سے بہت پہلے ہو جاتا ہے، اس سے رعایا کو بہت تکلیف ہے لہٰذا اس دن کا تعین از سر نو کیا جانا چاہئے تو ہشام نے یہ کہہ کر اس مطالبہ کو ٹال دیا کہ ایسا کرنا قرآنی ممانعت سے سرتابی کرنا ہوگا، چنانچہ البیرونی لکھتا ہے:-

" ان الفرس کانوا یکبسونہا- فلما جاء	یعنی ایران میں لوند کا مہینہ مقرر کرنے کا رواج تھا، مگر جب اسلام
الاسلام عطل واضر ذٰلک بالناس	مبعوث ہو گیا تو یہ نظام معطل ہو گیا، لیکن اس سے لوگوں کو
واجتمع الدھاقنۃ زمن ھشام بن	بڑا ضرر پہونچا اس لئے زمین دار لوگ بزمانۂ ہشام بن
عبد الملک الی خالد القسری فشرحوالہ	عبد الملک خالد بن عبد اللہ القسری کے پاس پہونچے اور
ھذا وسألوہ ان یؤخر النوروز شہرا-	صورتِ حال اُس کے گوش گزار کرنے کے بعد نوروز کے
فابی وکتب الی ھشام بذلک- فقال	(جس دن خراج ادا جب ہوتا تھا) ایک مہینہ موخر کرنے کی
انی اخاف ان لا یکون ھذا من قول	درخواست کی، اس نے انکار کر دیا اور معاملہ کو ہشام کے پاس بھیجا۔
اللہ تعالیٰ: انما النسیٔ زیادۃ فی الکفر	تو ہشام نے کہا مجھے خوف ہے کہ کہیں ایسا کرنا "نسئ" کے مترادف نہ ہو
(الآثار الباقیہ ص ۳۲-)	جسے قرآن میں ازدیاد کفر کا موجب کہا گیا ہے۔

جب ان معمولی علوم کے ساتھ ان عربوں کی بے اعتنائی کا یہ عالم تھا تو فلسفہ و حکمت کا تو کہنا ہی کیا، چنانچہ وہ خالص عربوں کی کل علمی کائنات گنانے کے بعد خصوصیت سے فلسفہ و حکمت سے اُن کی طبعی محرومی کی تصریح کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:

" فھذا ما کان عند العرب من المعرفۃ-	یعنی صدر اسلام میں عربوں کی کل علم و معرفت کی کائنات
واما علم الفلسفۃ فلم یمنحہم اللہ عزوجل	رہا فلسفہ تو اللہ تعالیٰ نے انھیں اس سے بالکل محروم رکھا ہے
شیئا منہ ولا ھیأ طباعہم للعنایۃ بہ"	اور اُن کا مزاج ہی اس قابل نہیں بنایا کہ اس کے ساتھ
(طبقات الامم صفحہ ۷۰)	اعتنا کر سکیں۔

یہی نہیں بلکہ بقول قاضی صاعد سوائے دو ایک فضلاء کے عربوں میں کوئی فلسفی پیدا ہی نہیں ہوا، مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔

(ج) لیکن تیسری منزل میں جو صرف نام ہی کے لئے عربوں کا کارنامہ کہا جا سکتا ہے (کیونکہ درحقیقت اس دور میں تمام علوم کے فضلاء غیر عرب (موالی) یا آزاد عجمی مسلمان ہی تھے۔ اس منزل میں صورتِ حال بالکل بدل جاتی ہے اور علم و حکمت

کا چرچا عام ہوجاتا ہے، چنانچہ قاضی صاعد نے اموی عہد کی علمی و ثقافتی بیمائگی کی طرف اشارہ کرنے کے بعد عباسی عہد کی علمی ترقی اور ثقافتی ثروت کا تذکرہ کیا ہے:-

"فهذه كانت حالة العرب فى الدولة الاموية فلما اوال الله تعالى تلك الدولة للهاشمية وصرف الملك اليهم ثابت الهمم عن غلتها وهبت العطن من سنتها" (طبقات الامم صفحہ ۴۷)	یہ تھی عربوں کی حالت اموی عہدِ خلافت میں، لیکن جب اللہ تعالیٰ نے حکومت کو لوٹا کر ہاشمی خاندان کی طرف پھیر دیا اور ملک و دولت بھی اس خاندان میں آگئے تو اللہ تعالیٰ نے ہمتوں کو استواری بخشی اور فطانتیں اپنے جمود و غفلت سے بیدار ہوگئیں۔

غرض عباسیوں کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد صورتِ حال بالکل بدل گئی کیوں کہ یہ محض حکمراں خاندانوں کی تبدیلی نہ تھی، بلکہ ایک ثقافتی انقلاب تھا۔ "زاب" کی لڑائی صرف امویوں اور عباسیوں کے اقتدار کی لڑائی نہ تھی، یہ "عرب کے سوزِ دروں" اور "عجم کے حسنِ طبیعت" کا مقابلہ تھا، جس میں موخر الذکر کو کامیابی ہوئی، چوں کہ عباسی ایرانیوں کی مدد سے برسرِ اقتدار آئے تھے، لہٰذا انھوں نے قدیم ایرانی بادشاہوں کی طرح علم و حکمت کی سرپرستی پر توجہ دی،

پہلا عباسی خلیفہ ابو العباس سفاح تھا جس کا وقت "بازانقلابات" کے سدِباب اور استحکام حکمت کی کوششوں میں گزرا۔ اُس نے چار سال کی خلافت کے بعد ۱۳۶ھ میں وفات پائی، اس کے بعد ابو جعفر منصور خلیفہ ہوا جس نے باقاعدہ اس علمی تحریک کا آغاز کیا۔ چنانچہ قاضی صاعد کہتے ہیں:

"فكان اول من عنى منهم بالعلوم الخليفة الثانى ابو جعفر المنصور" [1]	اس خاندان میں پہلا شخص جس نے علوم و فنون کی طرف توجہ کی خلیفہ ثانی ابو جعفر منصور تھا۔

منصور خود صاحبِ علم و فضل تھا چنانچہ قاضی صاعد آگے چل کر لکھتے ہیں:-

"فكان رحمه الله مع براعته فى الفقه وتقدمه فى علم الفلسفة وخاصة فى علم صناعة النجوم كلفاً بها وباهلها" [2]	پس وہ فقہ میں دستگاہِ عالی اور علمِ فلسفہ میں بالخصوص فنِ نجوم میں درجۂ کمال رکھنے کے ساتھ ساتھ ان علوم کا شوقین اور اس کے ماہرین کا قدرداں بھی تھا۔

---

[1] طبقات الامم صفحہ ۴۷۔ [2] ایضاً ص ۴۸۔

منصور کا ابتدائی زمانہ علوی دعویداران خلافت کی شورشوں کے دبانے میں گزرا۔ جب اس سے فراغت ملی تو اس نے علم و حکمت کی سرپرستی پر توجہ دی، چنانچہ سیوطی نے ذہبی سے نقل کیا ہے کہ ۱۴۳ھ سے علوم و فنون کی باقاعدہ تدوین شروع ہوئی:-

"قال الذهبی فی سنة ثلث واربعین و	امام ذہبی نے لکھا ہے کہ ۱۴۳ھ سے اس عہد میں علماء نے
مائة شرع علماء الاسلام فی هذا العصر	حدیث، فقہ اور تفسیر کے مدون کرنے کی شروعات کی......
فی تدوین الحدیث والفقه والتفسیر....	علوم کی تدوین بڑھ گئی اور وہ ابواب و فصول میں مرتب
وکثر تدوین العلم وتبویبه ودونت	ہونے لگا۔ عربیت، لغت، تاریخ اور ایام الناس کے
کتب العربیة واللغة والتاریخ وایام الناس	موضوعوں پر کتابیں مرتب ہونے لگیں۔ اس سے
وقبل هذا العصر کان الائمة یتکلمون	پہلے ائمہ فن یا تو اپنے حافظہ پر اعتماد کرکے تقریر کیا
من حفظهم او یردون العلم من صحف صحیحة	کرتے تھے یا ایسی یادداشتوں سے علم کی روایت کرتے
غیر مرتبة۔ (تاریخ الخلفاء سیوطی ص۱۶۱ مصر)	تھے جو غیر مرتب ہوتی تھیں۔

خود امام ذہبیؒ نے "تذکرۃ الحفاظ" میں لکھا ہے:-

"وفی عصر هذه الطبقة تحولت دولة	اس طبقہ کے زمانہ میں حکومت بنی اُمیہ سے بنی عباس
الاسلام من بنی اُمیة الی بنی العباس....	میں منتقل ہوگئی....... اور بڑے بڑے علماء
وشرع الکبار فی تدوین السنن وتالیف	نے سنن کی تدوین، فروع کی تالیف اور عربیت
الفروع وتصنیف العربیة.........	کی کتابوں کی تصنیف کی ابتدا کی.......
وانما کان قبل ذلك علم الصحابة والتابعین	ورنہ اس سے پہلے صحابہ اور تابعین کا علم صرف
فی الصدور۔ (تذکرۃ الحفاظ جلد اول صفحہ)	اُن کے سینہ میں محفوظ رہا کرتا تھا۔

اسی طرح مسعودی نے محمد بن علی الخراسانی سے نقل کیا ہے:-

"المنصور اول الخلیفة قرب المنجمین وعمل	منصور پہلا خلیفہ ہے جس نے نجومیوں کو تقرب بخشا اور ان
باحکام النجوم...... واول خلیفة ترجمت	کے مشوروں پر عمل کیا۔ وہ پہلا خلیفہ ہے جس کے لیے

له الكتب السريانية والاعجمية بالعربية   سریانی، درعجمی (پہلوی) زبانوں سے عربی میں کتابیں ترجمہ

ككتاب كليلة ودمنة واقليدس.[1]   کی گئیں جیسے کہ کتاب کلیلہ ودمنہ اور اُقلیدس کی اصول الہندسہ

منصور کا منجم خصوصی نوبخت تھا۔ جب وہ بوڑھا ہو گیا تو اُس کا بیٹا ابو سہل بن نوبخت منجم باشی ہوا۔ نوبخت ہی نے
ابراہیم بن عبداللہ کے مقابلے میں منصور کی فتح کی پیشین گوئی کی تھی[2]، اور جب وہ فتح کی خوش خبری سنانے آیا تو اُس نے
اُسے ایک بڑی جاگیر انعام میں دی[3]۔

منصور کے عہد کا دوسرا مشہور منجم ماشاء اللہ تھا، جس نے نوبخت کے ساتھ مل کر بغداد کی بنیاد ڈالنے کی صورت
نکالی تھی[4]۔ نوبخت، ابراہیم بن محمد الفزاری اور طبری کی نگرانی میں مہندسین (انجینیروں) نے بغداد کو تعمیر کیا تھا[5]۔
شہر کے چار ربعے چار مشہور مہندسوں نے تعمیر کئے تھے:۔

باب کوفہ سے باب بصرہ تک عمران بن وضاح نے، باب کوفہ سے باب شام تک عبداللہ بن محرز نے، باب شام سے
دجلہ کے پل تک حجاج بن یوسف بن مطر نے اور باب خراسان سے دجلہ کے پل تک شہاب بن کثیر مہندس نے[5]۔

اس عہد کے مشہور ہیئت دانوں کے نام یہ ہیں:۔

ابراہیم بن حبیب الفزاری: نجوم و ہیئت میں دستگاہ عالی رکھتا تھا اور اس فن کی کئی کتابوں کا مصنف ہے[6]۔
وہ عہد اسلام میں پہلا فاضل ہے جس نے اصطرلاب بنایا۔ اس کی کتاب "تسطیح الکرہ" اصطرلاب سازی کے باب میں بعد کے
مسلمان ہیئت دانوں کا ماخذ تھی[6]۔

محمد بن ابراہیم الفزاری: غالباً یہ ابو اسحاق کا بیٹا تھا۔ وہ علم ہیئت و حرکات کواکب کا فاضل، نجومی اور
پیشین گوئی کا ماہر تھا[6]۔ حسب تصریح ابن القفطی وہ پہلا شخص ہے جس نے تاریخ اسلام میں عموماً اور عباسی دور میں خصوصاً
اس علم میں تبحر حاصل کیا[6]۔

---

[1] مروج الذہب ومعدن الجواہر مع حاشیہ کامل ابن اثیر جلد عاشر ص۔ [2] کامل ابن اثیر جلد خامس ص۲۔ [3] ایضاً ص۲۱۲۔
[4] ودشرع ساسان مهندسة في وقت اختاره نوبخت المنجم وماشاء الله ... (اليعقوبي ص۲۳۸)
[5] كان ... عبدالله بن محرز ... حجاج بن يوسف ... وشهاب بن كثير ... نوبخت وابراهيم بن محمد الفزاري والطبري ... (ص۲۴۱)
[6] ابراهيم بن حبيب الفزاري ... الامام العالم المشهور المذكور في حكماء الاسلام وهو اول من عمل في الاسلام اصطرلابا وله كتاب في تسطيح الكرة ... عمل الاسلاميين ... وله تصانيف مذكورة منها كتاب القصيدة في علم النجوم وكتاب المقياس للزوال وكتاب الزيج على سني العرب وكتاب العمل بالاصطرلابات ذوات الحلق وكتاب العمل بالاصطرلابات المسطح (اخبار العلماء باخبار الحكماء ص۔)
[6] محمد بن ابراهيم الفزاري فاضل في علم النجوم متكلم في حوادث الحدثان خبير بتسيير الكواكب وهو اول من عني في الملة الاسلامية وفي اوائل الدولة العباسية بهذا النوع (ايضاً صفحہ ۲۷۰)

قدم على الخليفة المنصور في سنة ست و	خلیفہ منصور عباسی کے دربار میں ایک شخص ہندوستان سے پہونچا
خمسين ومائة رجل من الهند عالم بالحساب	جو وہاں کے مخصوص ہیئتی حساب "سدھانت" میں ماہر تھا۔
المعروف بالسند هند في حركات النجوم مع	اس کے ساتھ ایک کتاب (برہم سدھانت) بھی تھی جو حرکات
تعاديل معمولة على كردجات محسوبة لنصف	نجوم آدھے آدھے کردجہ کی تعدیلات، دیگر اعمال فلکیہ اور
نصف درجة مع ضروب من اعمال الفلك من	کسوف و خسوف، و مطالع بروج وغیرہ پر مشتمل تھی، اس میں
كسوفين ومطالع البروج وغير ذلك في كتاب	بارہ ابواب تھے ....
يحتوي على اثنى عشر باباً ...... فأمر المنصور	پس منصور نے اس کتاب کے عربی میں ترجمہ کرنے، نیز اس کے
بترجمة ذلك الكتاب الى اللغة العربية و	اصول پر علم ہیئت کی ایک کتاب لکھنے کا حکم دیا جسے عرب حرکات
ان يؤلف منه كتاب تتخذه العرب اصلاً	کواکب کے حساب میں اصل و معتمد علیہ بنائیں۔ پس محمد بن ابراہیم
في حركات الكواكب، فتولى ذلك محمد بن	الفزاری نے اس کام کو اپنے ذمہ لیا اور اس کی مدد سے ایک
ابراهيم الفزاري وعمل منه كتاباً يسميه المنجمون	کتاب تیار کی جسے ماہرین فلکیات "السند ہند الکبیر" کہتے ہیں۔
بالسند هند الكبير ...... فكان اهل ذلك	...... اس زمانہ کے لوگ خلیفہ مامون الرشید کے
الزمان يعملون به الى ايام الخليفة المأمون[1]	عہد تک اسی پر عمل کرتے تھے۔"

قاضی صاعد نے ہندوستان کے اس علمی وفد کا سن آمد ۱۵۶ھ بتایا ہے لیکن البیرونی ۱۵۴ھ کہتا ہے[2] واللہ اعلم بالصواب۔

برہم سدھانت ہی کے ذریعہ مسلمان مہندسین "جیب" (SINE) کے تصور سے واقف ہوئے ورنہ یونانی اور ایرانی علم الہیئت میں "اوتار" (CHORDS) ہی کے ذریعہ مثلثاتی حسابات کئے جاتے تھے۔ اس طرح "علم المثلثات" کی ترقی میں مسلمانوں کا یہ پہلا قدم تھا۔

منصور کو علم و حکمت کی ترقی سے اس درجہ دلچسپی تھی کہ اس نے رومی بادشاہوں سے یونانی حکمت و ریاضیات و طبیعیات کی کتابیں ترجمہ کر کے منگائیں:-

---

[1] طبقات الامم صفحہ ۷۸ [2] کتاب الہند البیرونی۔ ص ۲۰۸

"فبعث ابوجعفر المنصور الى ملك الروم ان يبعث اليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث اليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات فقرأها المسلمون واطلعوا على ما فيها فازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها" [1]

پس خلیفہ ابوجعفر نے بادشاہ روم کو ریاضیات کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرکے بھیجنے کے لئے لکھا، پس اُس نے اُقلیدس کی "اصول ہندسہ" اور طبعیات کی کچھ کتابیں اُس نے بھیجیں جنھیں مسلمانوں نے پڑھا اور ان کے مضامین سے واقف ہوئے، اس سے ان کتابوں کے لئے جو روم میں رہ گئی تھیں، اُن کا شوق اور بڑھ گیا۔"

منصور ہی کے زمانہ میں سب سے پہلے "اصول اُقلیدس" کا عربی میں ترجمہ ہوا اور غالباً یہ سب سے پہلی کتاب تھی جو یونانی سے عربی میں ترجمہ ہوئی، ابن خلدون کہتا ہے:-

"كتاب اوقليدس ويسمى كتاب الاصول ...... اول ما ترجم من كتب اليونانيين في الملة ايام ابي جعفر المنصور" [2]

کتاب اُقلیدس اسے "کتاب الاصول" بھی کہا جاتا ہے .... یونانی کتابوں میں سب سے پہلی کتاب ہے جو ابوجعفر منصور کے زمانۂ خلافت میں مسلمانوں میں ترجمہ ہوئی۔ (مقدمہ ابن خلدون ص ۵۳۲)

منصور ہی کے زمانہ میں پہلی مرتبہ ارسطاطالیسی منطق کا عربی میں ترجمہ ہوا۔ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے:-

"فأما المنطق فاول من اشتهر به في هذه الدولة عبد الله بن المقفع الخطيب الفارسي كاتب ابي جعفر المنصور فانه ترجم كتب ارسطاطاليس المنطقية الثلاثة التي في صورة المنطق وهي كتاب قاطاغورياس وكتاب باري ارمينياس وكتاب انولوطيقا وذكر انه لم يترجم منه الى وقته الا الكتاب الاول فقط وترجم ذلك المدخل الى كتاب المنطق المعروف بالايساغوجي لفرفوريوس الصوري" [3]

رہی منطق تو سب سے پہلے جو شخص اس حکومت میں اس میں مشہور ہوا وہ عبداللہ بن مقفع مشہور ایرانی خطیب اور منصور کا کاتب تھا۔ اُس نے ارسطاطالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں کا جو صوری منطق پر مشتمل ہیں عربی میں ترجمہ کیا یعنی قاطیغوریاس (کتاب المقولات)، باری ارمینیاس (کتاب العبارۃ) اور انولوطیقا (کتاب القیاس)۔ کہا جاتا ہے کہ اس سے پہلے سوائے پہلی کتاب کے دوسری کتاب کا عربی میں ترجمہ نہیں ہوا تھا۔ عبداللہ بن مقفع نے ان تین کتابوں کے علاوہ فرفوریوس کی ایساغوجی کا بھی ترجمہ کیا تھا۔

[1] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۸۲ - [2] ایضاً ص ۵۳۲ - [3] طبقات الامم ص ۷۷ -

وراکب البحر وابن السبیل[1] امتحان کے وقت بھی ثابت ہوتے اور سمندر اور خشکی کے مسافروں کے لئے مفید ہوتا ہے۔

چنانچہ اکثر عرب مصنفین نے اس موضوع پر کتابیں لکھیں: جیسے کتاب الانواء للاصمعی، کتاب الانواع لابی محلم، کتاب الانواء لقطرب، کتاب الانواء لابن اعرابی، کتاب الانواء للمبرد، کتاب الانواء لابن قتیبہ، کتاب الانواء لابی حنیفہ الدینوری، کتاب الانواء للزجاج، کتاب الانواء لابن درید، کتاب الانواء للدومنی، کتاب الانواء للمزیدی، کتاب الانواء لوکیع، کتاب الانواء لابن عمار، کتاب الانواء لابی غالب احمد بن سلیم الرازی، کتاب الانواء لمحمد بن حبیب[2]

اور لوگوں نے بھی اس فن میں کتابیں لکھی تھیں، سب سے پہلا مصنف ابو فید مورج بن سدوسی (المتوفی ۱۹۵ھ) ہے۔ متاخرین میں ابن درید (المتوفی ۳۲۱ھ) اور الزجاجی (المتوفی ۳۳۷ھ) زیادہ مشہور ہیں۔

غرض یہ عرب "نظام فلکیات" چوتھی صدی ہجری کے وسط تک یونانی "علم الکواکب الثابتہ" (URANOMETERY) کے حریف کی حیثیت سے مروج رہا، چنانچہ مشہور ہیئت داں عبد الرحمن الصوفی اپنی کتاب "صور الکواکب الثابتہ" میں لکھتا ہے:۔

"انی رأیت کثیراً من الناس یخوضون فی طلب معرفۃ الکواکب الثابتۃ .... ووجدتہم علی فرقتین احدٰہما تسلک طریقۃ المنجمین ... واما الفرقۃ الاخری فانہا سلکت طریقۃ العرب فی معرفۃ الانواء ومنازل القمر۔ ومعولہم علی ما وجدوہ فی الکتب المؤلفۃ فی ھذا المعنی۔[3]

میں نے بہت سے لوگوں کو دیکھا ہے جو کواکب ثابتہ کے علم میں غور وفکر کرتے ہیں..... ان کی دو جماعتیں ہیں: ایک ہیئت داں کے طریقہ کی حامل ہے .... اور دوسری جماعت عربوں کے طریقہ پر عمل پیرا ہے جس طرح وہ نچھتروں کی معرفت اور چاند کی منزلوں کا علم رکھتے تھے۔ اس باب میں ان کا اعتماد ان کتابوں پر ہے جو اس موضوع پر تصنیف ہوئی ہیں۔

بہرحال عرب علم الانواء میں سب سے بہتر ابو حنیفہ الدینوری کی کتاب الانواء تھی۔ چنانچہ عبد الرحمن الصوفی آگے چل کر لکھتا ہے:۔

ووجدت فی الانواء کتباً کثیرۃ اتمہا واکملہا فی فنہ کتاب ابی حنیفۃ الدینوری فانہ

مجھے علم الانواء میں بہت سی کتابیں ملیں مگر ان میں سب سے مکمل ابو حنیفہ دینوری کی کتاب ہے جس سے معلوم

[1] کتاب الانواء لابن قتیبہ ص ۲۰۔ [2] کتاب الفہرست لابن الندیم ص ۱۳۰ – و دیگر صفحات متفرقہ۔
[3] صور الکواکب لعبد الرحمن الصوفی ص (۱-۷)

انهم لم يختصوا من — کہ وہ نجوم کا کوئی ایسا جز نہیں جانتا جو ہر جگہ اور ہر مقام کے کسان اور گڈریے جانتے ہیں ......

ذلك بأكثر مما اختص — اور اگر تم دوسری لکھی ہوئی کتابوں میں غور کرو خاص طور سے ابن قتیبہ کی کتاب "انواء النجوم"

به فلاح كل بقعة" — میں ...... تو تمہیں لگے گا کہ عربوں کو فلکیات کا اس سے زیادہ علم نہیں تھا جتنا کہ ہر مقام

(الآثار الباقیہ، ص ۲۳۸-۲۳۹) — اور جگہ کے کسانوں کو ہوتا ہے۔

اس علم الانواء کا بدترین پہلو یہ تھا کہ عرب جاہلیہ نے اجرام سماوی کی پرستش شروع کر دی تھی، چنانچہ حمیر آفتاب کی، کنانہ قمر کی، تمیم دبران کی، لخم و جذام مشتری کی، طے سہیل کی، قیس شعری عبور کی اور اسد عطارد کی پرستش کرتے تھے۔ اس لئے اسلام نے جس کی بعثت کا مقصد اسی خدائے واحد کی عبادت کا اعلان تھا، دوسرے توہمات اور ڈھکوسلوں کے ساتھ نجوم اور جوتش کی بھی مخالفت کر دی۔

(۳) سن ہجری کا افتتاح اور آغاز | موسیو موصوف نے لکھا ہے کہ:-

"جب تک اُن کی مختلف طریقے کی عبادتیں منسوخ ہو کر انھیں بالکلیہ اسلام کی تبعیت نصیب نہیں ہوئی، اُس وقت تک اُن کا کوئی مسلسل سن قائم نہ ہو سکا"

مگر یہ بالکل بے بنیاد بلکہ مضحکہ خیز داستان ہے جس کا تاریخی حقائق سے دور کا بھی تعلق نہیں ہے۔ سن ہجری کا افتتاح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ۱۶ھ یا بحسب تصریح ابن الاثیر ۱۷ھ میں کیا۔ چنانچہ ابن الاثیر ۱۶ھ کے واقعات میں لکھتا ہے:-

"وفيها كتب عمر التاريخ بمشورة علي بن أبي طالب" (کامل ابن الاثیر جلد ثانی ص ۲۰۳) — اور اسی سال حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے مشورہ سے خطوط میں تاریخ لکھنا شروع کیا۔

حالانکہ عربوں کی مختلف طریقے کی عبادتیں ۸ھ میں ہی منسوخ اور کالعدم ہو چکی تھیں جبکہ سوائے یہود و نصاریٰ کے پورا جزیرہ نمائے عرب مسلمان ہو چکا تھا اور ہر چند کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات (۱۱ھ) کے بعد بعض قبائل عرب مرتد ہو گئے تھے مگر جلد ہی فتنہ ارتداد کی فرو ہو کر سرکوبی ہو گئی اور صدیق اکبرؓ کی وفات ۱۳ھ سے پیشتر پھر مرتدین سب مسلمان ہو گئے۔

غرض سن ہجری کے آغاز اور عربوں کے طریقہائے عبادت کی منسوخی میں کوئی تعلق نہیں ہے اور موسیو موصوف کا

یہ استدلال "مارا گھٹنا پھوٹی آنکھ" کی بدترین مثال ہے۔ سن ہجری کے آغاز کی تفصیل تو تاریخ میں معین و عن مذکور ہے۔ اور اُن میں اس قیاس آرائی کا ادنیٰ ابہام بھی نہیں ملتا۔ ہوا یہ تھا کہ کسی عامل کا خط حضرت عمرؓ کے پاس آیا جس میں شعبان کے کسی واقعہ کا حوالہ تھا۔ آپؓ نے فرمایا: کون سا شعبان، سالِ رواں کا شعبان یا سال گزشتہ کا شعبان یا سالِ آئندہ کا شعبان۔ اس کے بعد آپؓ کو کسی سن کی تعیین کی ضرورت کا احساس ہوا اور آپ نے صحابۂ کرام سے مشورہ کیا۔ کسی نے کہا ولادت نبوی سے سن کا آغاز کیا جائے کسی نے کہا بعثت سے، لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا کہ ہجرت ہماری تاریخ میں سب سے اہم واقعہ ہے اس لیے اسلامی تقویم (سن) کا آغاز ہجرت ہی سے کیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے بھی اس رائے کو پسند کیا اور سن ہجری کا آغاز فرمایا چنانچہ امام بخاریؒ نے "التاریخ الصغیر" میں لکھا ہے:-

"حدثنا عبد اللہ بن مسلم حدثنا عبد العزیز بن ابی حازم عن ابیہ عن سہل بن سعد قال ما عدوا من مبعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ولا من وفاتہ ولا عدوا الا من مقدمہ المدینۃ	عبداللہ بن مسلم نے ہم سے حدیث بیان کی کہ عبدالعزیز بن ابی حازم نے اُن سے حدیث بیان کی انہوں نے اپنے باپ سے، اور انہوں نے سہل بن سعد سے کہ مسلمانوں نے نہ تو سن کا شمار بعثت نبوی سے کیا نہ آپ کی وفات اور نہ کسی اور واقعے سے۔ صرف آپ کی آمد مدینہ
(التاریخ الصغیر ص ۹)	(ہجرت) سے سن کا شمار کیا۔

اسی طرح دوسری روایت نقل کی ہے۔

"حدثنا عبد اللہ بن عبد الوہاب الحجبی حدثنا عبد العزیز بن محمد بن عثمان بن رافع قال سمعت سعید بن المسیب قال عمر متی نکتب التاریخ ـ فجمع المہاجرین فقال لہ علی من یوم ہاجر النبی صلی اللہ علیہ وسلم [illegible] فکتب التاریخ	ہم سے عبداللہ بن عبدالوہاب حجبی نے حدیث بیان کی، اُن سے عبدالعزیز بن محمد بن عثمان بن رافع نے، انہوں نے کہا کہ سعید بن مسیب کو کہتے سنا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم کب سے تاریخ لکھیں، پس آپ نے مہاجرین کو جمع کیا۔ تب حضرت علیؓ نے فرمایا، اس دن سے جب حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ترک وطن کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے، پس اسی دن سے
(ایضاً ص ۹)	تاریخ لکھی گئی۔

یہ بھی قابلِ غور ہے کہ اگر سن ہجری کے آغاز کو عربوں کے طریقۂ عبادت کی منسوخی سے کوئی تعلق ہوتا تو پھر "بعثت نبوی" سے اسلامی سن کا آغاز کیا جاتا۔ کیونکہ بعثت ہی نے معبودانِ باطل کے بجائے خدائے واحد کی پرستش کا آغاز کیا تھا نہ کہ ہجرت نے ... ایسا نہیں ہوا۔

اس لئے یہ موسیو موصوف کی محض اختراعِ ذہنی ہے۔

(۴) اسلامی ثقافت کی نسلی عبقریت سے بے نیازی | موسیو سدیو نے اسلامی ثقافت کو عربوں کا کارنامہ بتایا ہے اور اس پر بڑی شدت سے اصرار کیا ہے ہر جگہ وہ عربوں ہی کو اس کا بانی اور علمبردار قرار دیتے ہیں۔ مثلاً فرماتے ہیں:-

"عربوں کی طبیعت میں فطری جودت تھی ... جو علم عرب علماء کو حاصل ہوتا تھا، اُس کی بہت جلد دنیا میں عام اشاعت ہو جاتی تھی ...... عرب علماء محققین کے دماغی جد و جہد کے ثمرات سب کو پہونچ جاتے تھے ...... عربوں کے مشاغلِ کثیر بھی علم کی خدمت اور اُس کی اشاعت میں اُن کے سنگِ راہ نہ بن سکے۔"

حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مسلمانوں کی علمی و ثقافتی ترقی اُن کی گوناگوں نسلی و خاندانی خصوصیتوں کا نتیجہ نہ تھی۔ جن فضلائے باکمال نے علومِ اسلامیہ کی خدمت میں حصہ لیا ہے، اُن میں عرب بھی تھے اور عجم بھی، رومی بھی تھے اور یونانی بھی، ترک بھی تھے اور بربری بھی، سندھی بھی تھے اور ہندی بھی۔ آج اِن میں سے ہر قوم اپنی گزشتہ ثقافتی عظمت کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ یہاں ان دعووں کی تائید و تردید کا کوئی محل نہیں ہے لیکن ایک امر یقینی ہے: بعثتِ اسلام سے بہت پہلے اُن میں سے ہر قوم کی علمی و ثقافتی سرگرمیاں ختم ہو چکی تھیں اور وہ جمود و اضمحلال کی زندگی بسر کر رہی تھیں، اس صورت میں کسی مسلمان فاضل کی عبقریت اور اُس کے فضل و کمال کو اس کی نسلی یا وطنی خصوصیات کا نتیجہ قرار نہیں دیا جا سکتا۔

عربوں کا قبلِ اسلامی دور تو ہمیشہ سے "عہدِ جاہلیہ" کا مصداق رہا ہے اور بجا طور پر رہا ہے۔ اس کی مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔ عجمی اقوام کی حالت بھی اس سے کچھ بہتر نہ تھی:

رومیوں نے بیشک ایک عظیم الشان سلطنت قائم کی تھی، مگر علم و حکمت کی ترقی میں اُن کا کبھی کوئی حصہ نہیں رہا۔

ابنِ خلدون لکھتا ہے:-

"ولما انقرض امر اليونان وصار الامر للقياصرة واخذوا بدين النصرانية هجروا تلك العلوم وبقيت في صحفها ودواوينها مخلدة باقية في خزائنهم"

اور جب یونانیوں کا دور ختم ہو گیا اور روم کے قیاصرہ کے ہاتھ اقتدار آیا اور انھوں نے مسیحی مذہب اختیار کر لیا تو پھر ان علوم کو بالکل ہی چھوڑ دیا اور یہ علوم کتابوں اور رسالوں میں کتب خانوں کے اندر بند پڑے رہے۔ (مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۵۲۶)

مثال کے طور پر "علم ہندسہ" کو لیجئے۔ رومیوں نے ۱۴۶ ق م میں یونان کو فتح کیا اور اُن کی سیاسی عظمت کے بعد

اُس کے ثقافتی کمال کے بھی وارث بنے۔ اُس کے بعد ۱۴۵۳ء تک مشرقی یورپ اور مغربی یورپ کے اور اُس کے بعد سے سقوط قسطنطنیہ تک مشرقی رومن امپائر کے حکمراں بنے رہے۔ مگر اس طویل عرصہ میں اصول اُقلیدس کے ساتھ اُن کے اعتناء کا یہ عالم تھا کہ اُن کی ملکی و قومی زبان لاطینی میں صرف بوئیتھیوس نے چوتھی صدی مسیحی میں اس کتاب کا ترجمہ کیا اور یہ ترجمہ بھی کیا کیا صرف پہلے تین چار مقالوں کی تلخیص ہے اور بس۔ کامل اصول اُقلیدس کا لاطینی ترجمہ ۱۱۲۰ء میں ایتھیلارڈ نے عربی سے کیا۔ مگر اس کا تعلق رومن سرپرستی سے نہیں ہے بلکہ قرونِ وسطیٰ سے ہے۔ حالانکہ آٹھویں صدی کے وسط سے مسلمانوں نے اقلیدس کا ترجمہ کرنا شروع کیا اور قلیل عرصہ میں متعدد ترجمے کر ڈالے، بیشمار شرحیں لکھیں اور یہی نہیں بلکہ جابجا اُقلیدس اور دوسرے قدیم ہندسہ دانوں کے اغلاط کی تصحیح و اصلاح کی۔

یونانیوں کا عالم یہ تھا کہ مشرقی رومن امپائر (بازنطینیہ) میں ناسطیوس اور برقلس کے بعد کوئی نام کا عالم بھی نہیں ہوا۔ چنانچہ ایم، ڈی، ولف لکھتا ہے:-

"نو فلاطونیت کے آخری علمبردار ناسطیوس اور برقلس وغیرہ کے بازنطینیہ (مشرقی رومن امپائر) کے ساتھ تعلقات آمدورفت تھے، لیکن اُن کے بعد آٹھویں صدی مسیحی سے پہلے ہمیں وہاں کوئی قابلِ ذکر نام نہیں ملتا" (قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کی تاریخ صفحہ ۸۱)

ساتویں صدی مسیحی میں ہرقل نے قدیم علمی عظمت کو زندہ کرنے کی کوشش کی، مگر یہ سب بیکار ثابت ہوئی، مشہور مؤرخ فلسفہ ایم، ڈی ولف لکھتا ہے:-

"مشرق کے مسیحی شاہنشاہوں نے فلسفہ کا مدرسہ جاری کرنے کی متعدد بار کوشش کی تاکہ نیا دارالسلطنت ایتھنز اور اسکندریہ کا حریف بن جائے ... ۶۱۶ء میں شاہنشاہ ہرقل نے اسکندریہ کے ایک استاد کو قسطنطنیہ بلایا تاکہ اُس کی تعلیم سے بازنطینی ذہانت و فطانت اپنے جمود سے بیدار ہو جائے۔ مگر یہ سعی لاحاصل ثابت ہوئی۔ متوقعہ بیداری کو بھی ظہور میں آنے کے لئے نسلہا نسل درکار تھیں"

(قرونِ وسطیٰ کے فلسفہ کی تاریخ ص ۸۱)

اس سے بدتر حال مغربی یورپ کا تھا جس کے بارے میں ایک دوسرا مؤرخ فلسفہ پروفیسر تھلی لکھتا ہے:-

"ساتویں اور آٹھویں صدیاں غالباً ہماری مغربی یورپ کی تہذیبی تاریخ کا تاریک ترین زمانہ ہیں۔ یہ لاانتہا

جہالت اور بربریت و بہیمیت کا زمانہ تھا' جس کی تباہ کاریوں اور غارت گریوں کے اندر کلاسیکی عہد ماضی کے ادبی اور جمالیاتی کارنامے گم ہوکر رہ گئے تھے:" (تاریخ فلسفہ صفحہ ۲۴۲)

ڈاکٹر ایم، ڈی، ولف اپنی دوسری کتاب "قدیم وجدید مسیحی علم الکلام" میں یورپ (یونان و روم) کی ثقافتی حالت کے بارے میں خود یورپی مؤرخین کا قول نقل کرتا ہے:۔

"سنہ ۵۲۹ء سے لیکر جبکہ قیصر جسٹینیان نے یونانی مدارس کو بند کر دیا تھا، سنہ ۱۶۳۷ء تک جبکہ ڈیکارٹ کی مقالات برمناہج شائع ہوئی، یعنہ کی مدتی انسانیت نے غور و فکر کرنا ہی چھوڑ دیا تھا۔ یا یوں کہئے کہ علم و حکمت کے اہم مسائل کو تفکر و رویت کے حضور میں لانا چھوڑ دیا تھا" (قدیم وجدید مسیحی علم الکلام ص ۲)

ترکوں کی تاریخ قدیم کا تو ذکر ہی کیا جو جہالت و بربریت کی تاریکی میں مشہور ہے' چنانچہ قاضی صاعد نے اُن کا شمار اُن اقوام میں کیا ہے جن کا علم و حکمت سے کوئی تعلق نہ تھا:۔

"واما الطبقة التي لم تعن بالعلوم فبقية الامم	رہا وہ طبقہ جس نے علوم کے ساتھ اعتناہی نہیں کیا تو
ممن ذکرنا من .... ترك ...... واصناف	اُس میں باقی اقوام داخل ہیں جیسے ..... ترک یا حبش
السودان من الحبشة والزنج وغانة وغیرهم"	زنج، غانہ وغیرہ کے باشندے" (طبقات الامم ص ۹)

ایرانیوں کا دعویٰ ہے کہ اُن کا ملک ہمیشہ سے علم و حکمت کا گہوارہ رہا ہے بلکہ یہیں سے فلسفہ و نجوم کا آغاز ہوا اور یہیں سے یہ گوہر گراں مایہ یونان پہونچا۔ تاریخ بھی بتاتی ہے کہ ازمنہ قدیمہ میں حکمائے یونان "مغان فارس" سے آداب ریاضت و مجاہدہ سیکھنے جاتے تھے۔ مگر بعثت اسلام کے قبیل جہالت کی جو عام صرصر تند باد دنیا میں چل رہی تھی، ایران بھی اُس سے محفوظ نہ رہ سکا۔ فارس کا قدیم علمی و حکمی سرمایہ تو سکندر ہی لوٹ کر لے گیا تھا۔ ساسانی عہد میں اس کی تجدید کی کوشش کی گئی، مگر وہ اتنی غیر اہم تھی کہ تاریخ نے اُس کی تفصیل یاد رکھنے کی ضرورت نہیں سمجھی، حالانکہ اُن کی سیاسی فتوحات کی جزئیات تک محفوظ ہیں۔

اسلام سے پہلے ایرانی ثقافت کا سب سے روشن دور نوشیرواں کا عہد ہے۔ اُس نے علم و حکمت کے احیاء پر خصوصی توجہ کی، مگر اُس کی علمی مساعی پر ایک ہم عصر مؤرخ اگاتھیاس نے بڑا مایوس کن تبصرہ پیش کیا ہے چنانچہ مشہور مؤرخ کرسٹن سین لکھتا ہے:۔

"اگاتھیاس..... کے نزدیک یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ایک بادشاہ جو سپاہی اور جنگی معاملات میں اس طرح مصروف ہو، یونانی اور رومی ادبیات کی لفظی اور معنوی خوبیوں کو بنظرِ غائر دیکھ سکے بالخصوص جبکہ اُس کے پیشِ نظر یونانی کتابوں کے صرف وہ ترجمے ہوں جو بولی اُس کے ایک اکھڑ اور بدرجۂ غایت ناشائستہ زبان میں کئے گئے ہوں، یورینیس جو..... خسرو کو فلسفہ پڑھاتا تھا، اگاتھیاس کے نزدیک وہ ایک جاہل اور فریبی شخص تھا۔"[1]

یہی نہیں بلکہ ساسانی عہد کے آخری دور کی علمی و فکری سرگرمیوں کو البیرونی اُس تشکیک وارتیابیت سے تعبیر کرتا ہے جو قوموں کے اندر زوال اور فکری جمود و اضمحلال کے بعد طاری ہو جایا کرتے ہیں:۔

کچھ ایسا ہی حال ہند و سندھ کا تھا، اُن کا علمی و ثقافتی ماضی کتنا ہی تابناک کیوں نہ رہا ہو، مگر قبیل اسلام جو بودھ مت کے علی الرغم برہمنیت کا عروج ہوا تو اُن کے تعصب و تنگ نظری نے قدیم علم و حکمت کے لئے کوئی گنجائش نہ چھوڑی، آج اُن کے علمی و حکمی کارنامے اگر کچھ محفوظ ہیں تو صرف غیر ملکی چینی اور تبتی یا عرب مصنفین کے یہاں۔ شروع میں اُن کی طب اور ہیئت سے مسلمانوں نے استفادہ کیا مگر جلد ہی اُس کی بمائیگی کا اندازہ ہو گیا، چنانچہ البیرونی نے جو ہندوؤں کے قدیم علوم کو زندہ رکھنے کے لئے مشہور ہے ایک مستقل کتاب "ان رائے العرب فی مراتب العدد اصوب من رای الہند فیہا" کے عنوان سے لکھی تھی، جس میں ثابت کیا تھا کہ علم الحساب میں بھی جو ہندوؤں کا عظیم ترین کارنامہ ہے عرب فائق تھے۔

رہے عرب تو اُن کی طبعی و نسلی خصوصیات ہی علم و حکمت کے ساتھ بعث، کے لئے سازگار نہیں تھیں، چنانچہ ابن خلدون لکھتا ہے:۔

"فصل فی ان العرب ابعد الناس عن الصنائع۔ والسبب فی ذلک انہم اعرق فی البدو وابعد عن العمران الحضری وما یدعوالیہ من الصنائع[2]

فصل اس بات میں کہ عرب دوسرے انسانوں میں صنائع سے سب سے زیادہ بے بہرہ ہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ وہ جنگل میں راسخ ہیں اور شہری تمدن اور اُس کی ضروری صنائع سے سب سے زیادہ دور ہیں۔

اور یہ واقعہ بھی تھا، چنانچہ قاضی صاعد کا قول اوپر مذکور ہو چکا ہے کہ "فلسفہ میں اللہ تعالیٰ نے اُن عربوں کو بالکل ہی بے بہرہ رکھا ہے اور اُن کا مزاج ہی اس قابل نہیں بنایا کہ وہ اُن علوم کے ساتھ اعتنا کر سکیں" چنانچہ عربی نسل لوگوں نے بعثتِ اسلام کے بعد بھی ان علوم میں کوئی ترقی نہیں کی، اموی دور میں علوم دینیہ اور سیاسیات میں ضرور ترقی ہوئی، مگر اس میں زیادہ حصہ غیر عرب موالی کا ہے اور صحابہ کو چھوڑ کر عربوں کا بالکل ہی برائے نام اور علوم حکمیہ میں تو سوائے دو تین مشاہیر جیسے الکندی،

[1] ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۵۰۷۔ [2] مقدمہ ابن خلدون ص ۴۰۳۔

ابن الحائک یا ابن الاعلم وغیرہ کے بعد کے زمانہ میں بھی خالص عربوں کا نام عباقرۂ اسلام کی فہرست میں نظر نہیں آتا، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی آگے چل کر لکھتا ہے:-

"واما علم الفلاسفة..... لا اعلم احداً من صميم العرب شهر به الا ابا يوسف يعقوب بن اسحاق الكندى وابا محمد الحسن الهمدانى"	اور رہا علم فلسفہ .. تو میں خالص عربوں میں سے سوائے ابو یوسف یعقوب بن اسحٰق کندی اور ابو محمد حسن ہمدانی کے کسی اور کو نہیں جانتا جو ان علوم میں مشہور ہوا ہو۔ (طبقات الامم ص ۴۰)

علوم حکمیہ ہی میں نہیں بلکہ علوم دینیہ اور لسانیات میں بھی اسلامی ثقافت نے جو بیش بہا خدمات انجام دیں، اُن کا فضل و شرف صرف عربوں ہی کو پہونچتا ہے۔

مگر یہی امتیاز اسلامی ثقافت بلکہ خود عظمتِ اسلام کے زوال کا پیش خیمہ ثابت ہوا۔ جب عربوں نے غیر عرب مسلمانوں پر اپنی نسلی برتری اور تفوق کا اصرار کیا تو مجبوراً انہیں اس کا انکار کرنا پڑا اور پھر وہ تحریک شروع ہوئی جو "شعوبیت" کہلاتی ہے، شروع میں یہ صرف ایک فکری تحریک تھی، مگر عہدِ حاضر میں دولِ یورپ کی ہوسِ استعمار نے اسے سیاسی شکل دیدی اور "کانهم بنیان مرصوص" ہونے کے باوجود نبی اُمّی کی اُمّت پارہ پارہ ہوگئی، حالانکہ رب العزۃ نے "وحدتِ ملّی" کو ایک بڑی نعمت فرمایا تھا۔

"وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا" (آل عمران - ۱۰۳)	اور اللہ کا احسان اپنے اوپر یاد کرو، جب تم میں بیر تھا، تو تمہارے دلوں میں ملاپ کر دیا تو اُس کے فضل سے تم آپس میں بھائی ہو گئے۔

مگر جب شیطان نے اُنگلی دکھادی تو یہی "اُلفت" "نفرت" میں بدل گئی اور "ملتِ اسلام" کے بجائے نہ صرف ایرانی و تورانی قومیتیں ظہور میں آگئیں، بلکہ خود عربوں میں بھی ربیعہ و مضر اور عدنانی و قحطانی کی تفریق و تمزیق پیدا ہوگئی فانا للہ وانا الیہ راجعون۔

بہرحال یہ نہ عربی ثقافت تھی نہ ایرانی نہ تورانی - یہ صرف خالص "اسلامی" ثقافت تھی اور صرف "مسلمان" (مسلمان ہونے کی حیثیت سے) اس کے علمبردار تھے، مگر مسیحی یورپ کو اسلام کی عظمت کا نام لینا ناگوار تھا۔ اس لئے بادلِ ناخواستہ اس نے اس کا نام "عربی ثقافت" رکھا۔ فهل من مدّکر۔

فروگذاشتیں

جناب محمد اسلام ایم اے ایل ایل بی
(ریسرچ اسکالر) شعبۂ اُردو فارسی لکھنؤ یونیورسٹی

اُردو ادب کو ختم کرنے کے لئے منظم اور مؤثر جد وجہد صرف لسانی سامراج ہی نہیں کر رہا ہے بلکہ اُردو کے بعض پبلشر بھی شعوری یا غیر شعوری طور پر دشمنانِ اُردو کی مدد کر رہے ہیں، وہ اُردو کی کتابیں غلط چھاپ رہے ہیں، نہ کتابت اچھی ہوتی ہے نہ طباعت، کاغذ معمولی اور کتاب پڑھو تو ہزاروں غلطیاں، قیمت لاگت سے کئی گنی۔ زیادہ نفع اندوزی کا یہ جذبہ بعض پبلشرس میں اتنا زیادہ ہے کہ وہ کتاب کے ساتھ ساتھ اس کے مصنف کی بھی مٹی پلید کر دیتے ہیں، اس وقت میرے سامنے "کلیاتِ جگر مرادآبادی" مطبوعہ جید پریس بلی ماران دہلی ہے جس پر سنِ طباعت درج نہیں ہے۔

اس مجموعہ کے نام سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ جگر کا سارا کلام اس میں یکجا کر دیا گیا ہوگا۔ لیکن اس کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ یہ مجموعہ نہ صرف نامکمل ہے بلکہ اس کے اندر قطع و برید بھی کی گئی ہے۔ اشعار کو غلط لکھا گیا ہے، بہت سی غزلوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، میں یہاں صرف "شعلۂ طور" سے تقابل کر کے "کلیات" کی جدت طرازیاں پیش کر رہا ہوں۔ پہلے ایسی غلطیوں کی طرف اشارہ کر رہا ہوں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ یہ کاتب کی غلطیاں ہیں:۔

اس مجموعہ میں صفحہ ۲۱ پر ایک شعر ہے ؎

عاشق کو غمِ عشق کے آزار نے مارا ؎ اک یار کو اک یارِ وفادار نے مارا

اس شعر میں "عاشق" کے بجائے "عاشق" ہونا چاہئے جیسا کہ ان کے اصل مجموعہ میں ہے، اسی طرح دوسرے اشعار بھی

لکھے گئے ہیں، مندرجہ ذیل اشعار میں خط کشیدہ الفاظ کے نیچے صحیح الفاظ لکھ دیئے گئے ہیں مثلاً:-

دل کا کیا حال کہوں جوشِ جنوں کے ہاتھوں ؛ ایک (اک) گھروندا سا بنایا کبھی برباد کیا — ص ۲۴

ایک (اک) وہم اعتبار ہی دو جہاں مگر ؛ اس اعتبار وہم نے مجبور کر دیا — ص ۳۰

اور کس کی یہ طاقت اور کس کی یہ جرأت ؛ عشق آپ آڑھو (آڑ) اپنا حسن خود حجاب اُن کا

جیسے حسن کی دیوی جھانکتی ہو چلمن سے ؛ ہم داہی (داسی) آنکھوں میں اُف کیفِ خواب اُن کا — ص ۳۲

مرے اشکِ خوں کی بہار ہے کہ مرقعِ غمِ یار ہے ؛ مری شاعری بھی نثار ہے مری چشمِ سحر نگار (نگاہ) پر — ص ۳۵

وہی نور میں ہے وہی نار میں ہے ؛ کبھی ناز (نار) ہو کر کبھی نور ہو کر! — ص ۳۶

نظر نظر التجائے پیہم ادا ادا شکوۂ مجسم ؛ ذرا جو بن کر بگڑ رہے ہیں وہ (ہمیں وہ) کیا کیا منا رہے ہیں — ص ۴۰

الٰہی ایک دل ہے تو ہی اسی کا (اس) فیصلہ کر دے ؛ وہ اپنا دل بتاتے ہیں ہم اپنا دل سمجھتے ہیں — ص ۴۴

یوں بھی تکمیلِ غمِ عشق ہوا کرتی ہے ؛ اس کی قسمت میں ہوں (ہوں میں) جو مری قسمت میں نہیں — ص ۴۶

مرنے والے تجھے مرنے کا بھی کیا ہوش نہیں ؛ مال (ماں) کا آغوش ہے یہ موت کا آغوش نہیں — ص ۴۸

عشق سے ہر موئے تن سے نغمہ زن ؛ بج رہی ہے (ہیں) ہر طرف شہنائیاں — ص ۵۰

ملتی ہے عمرِ ابد عشق کے میخانے میں ؛ اے اجل تو بھی سما جائے (سما جا) مرے پیمانے میں — ص ۵۳

ہائے ری مجبوریاں ترکِ محبت کے لئے ؛ مجھکو سمجھاتے ہیں (ہیں وہ) اور اُن کو سمجھاتا ہوں میں — ص ۵۴

حُسن کو کیا دشمنی ہے عشق کو کیا بیر ہے ؛ اپنے ہی قدموں کی خود ٹھوکریں (خود ہی) کھاتا ہوں میں — ص ۵۴

ایک (اک) شوقِ دید بے حد سب کچھ دکھا رہا ہے ؛ کوئی نہ آ رہا ہے کوئی نہ جا رہا ہے — ص ۶۰

پھر دل نوازیاں ہیں چارہ سازیاں ہیں (پھر چارہ سازیاں) ؛ پہچانتا ہوں نظریں اس شوخِ فتنہ جو کی — ص ۶۶

کیا گھڑی ہے، کیا سماں ہے کس غضب کا جوش ہے ؛ عشق کی بیتابیاں (بیتابیاں ہیں) حُسن کا آغوش ہے — ص ۹۶

حُسن خود عشق کی صورت میں مقابل آئے ؛ کاش ایسا ہو تجھ پر (تجھ پہ بھی) ترا دل آئے — ص ۱۰۳

کس نے غمِ فراق میں بھر کر نشاطِ روح ؛ ایک (اک) محشرِ تبسم پنہاں بنا دیا — ص ۱۱۱

پھونک دے قیدِ تعین کو بھی اے برقِ جمال ؛ دل ہے آزاد نگاہ نگاہیں (نگاہیں) ابھی آزاد نہیں — ص ۱۱۶

کاتب کی غلطیوں کے علاوہ بعض اشعار میں ترمیم و تنسیخ بھی کی گئی، کہیں کہیں الفاظ بدل دیئے گئے ہیں اور کہیں الفاظ کی ترتیب بدل دی گئی ہے تو کہیں دو اشعار کے ایک ایک مصرعے کو لے کر ایک شعر مکمل کیا گیا ہے۔ اس قسم کی غلطیاں مندرجہ ذیل اشعار میں ملتی ہیں ؎

قمری کہہ دے کہ جنوں مجھ کو نہ ہو کیوں کر عزیز　　اس کو حاصل تری تائید نظر ہے کہ نہیں　ص ۴۵

وعدہ تو کیجئے مگر ایفا نہ کیجئے　÷　محدود وصل شوق کی دنیا نہ کیجئے　ص ۹۸

یہ دونوں الگ الگ شعر کے دو مصرعے ہیں جن کو ملا کر ایک شعر بنا دیا گیا ہے۔

دونوں شعر یوں ہیں ؎

تسکین مضطرب کا مداوا نہ کیجئے　÷　وعدہ تو کیجئے مگر ایفا نہ کیجئے

محدود وصل شوق کی دنیا نہ کیجئے　÷　مرجایئے یہ ننگ گوارا نہ کیجئے

جنون شوق کا اتنا تو حق ادا کرتے　÷　اسے بھی اپنی طرح عالم آشنا کرتے　ص ۶۹

ہر وہ ناچیز سا ذرہ تم دیکھتے ہو　÷　اس کو سن لو تو یہ نغمہ بھی ہے فریاد بھی ہے　ص ۷۳

ہم عشق مجسم ہیں، لب تشنہ و مستغنی　÷　دریا کی طلب کیسی؟ دریا کو رلانا ہے　ص ۸۷

کیئے کیا دور سے شرح زندگی　÷　کچھ سحر، کچھ دوپہر، کچھ شام ہے　ص ۸۹

پھر وہی سر حشر ہیں وہی جلوے　÷　پھر وہی سامنا ہے کیا کہیئے!　ص ۹۰

شرح حال دل تب نہ جگر　÷　ہم نے کیوں کر سنا ہے کیا کہیئے!　ص ۹۱

ہائے سرشاریاں جوانی کی　　آنکھ جھپکی ہی تھی کہ رات گئی

جذب ہو کر رہ گیا ہوں جمال دوست میں　　عشق ہے تابندہ تر، پائندہ تر میرے لئے　ص ۹۸

کل شب ماہتاب میں، کیف جب آفت نوا　÷　مرکز غم بن رہا تھا رات بھر میرے لئے

لہ خیالی زاد سے پریشاں نہیں دیکھا　÷　ہم نے کسی آئینہ کو حیراں نہیں دیکھا　ص ۱۱۱

لہ ترے جلووں میں گم ہو کر خود سے بے خبر ہو کر　÷　تمنا ہے کہ رہ جاؤں زسرتا پا نظر ہو کر

لہ ۲ لہ مشتاق علی خاں نے اپنی کتاب "جنوں" پر تبصرہ کرتے ہوئے ص ۶۲ پر ان شعروں کو اسی طرح نقل کیا ہے (باقی بر صفحہ آئندہ)

جنونِ بیخودی نے کہہ دیا کیا؟ پردہ ہو کر ÷ نگاہِ قہر بھی اُٹھی محبت کی نظر ہو کر ص۱۱۳ (پر زدہ در)

صفحہ ۱۱۴ پر ترتیب میں "ق" کی ردیف پہلے اور "ف" کی ردیف بعد کو لکھا ہے جبکہ "ف" کی ردیف پہلے اور "ق" کی بعد کو لکھنا چاہیے تھا۔

دیکھنا تھا مجھے جب میں ہی نہ تھا اے زاہد ÷ اب جو دیکھی بھی تو کیا انجمن بزم کیف (دیکھی، بزم)

آنکھ کہہ دے جسے وہ عشق کی روداد نہیں ÷ دل سے آجائے جب لب تک مری فریاد نہیں (جو)

درد ہے منزلِ عرفانِ خودی اور یہاں ÷ بیخودی کا ہے یہ عالم کہ خدا یاد نہیں ص۱۱۵ (دور)

آنکھ غافل ہے کہ ہے تشنۂ دیدار ہنوز ÷ دل ہے آگاہ کہ خود ہے یہ تری یاد نہیں ص۱۱۶ (تو خود ہے)

بیہوشی و ہشیاری، مجبوری و آزادی ÷ جو کچھ بھی محبت میں احسان ہی احسان ہے ص۱۲۱ (ہے)

حیرت آباد فنا بھی کیا تجلی خانہ ہے ÷ ہر تصور شمعِ محفل، ہر نگہ پرخانہ ہے ص۱۲۳ (پروانہ)

ہر سمت سے میں محفل کیوں ٹوٹ پڑی نظریں ÷ کیا صورتِ بسمل میں قاتل نظر آتا ہے ص۱۲۴ (مقتل میں)

جان دی کہ حشر تک میں ہوں مری تنہائیاں ÷ ہاں مبارک فرصتِ نظارۂ قاتل مجھے ص۱۲۵ (دے کر)

اب اسی وسعت جنوں پہ ہستیں ہے خندہ زن ÷ دھجیوں کو بارہا جس نے گریباں کر دیا ص۱۳۲ (وحشت)

کل اتنی حقیقت تھی منصور مشلوک انا لحق کی ÷ ناچیز سا اک قطرہ دریا کے مقابل تھا ص۱۳۵ (منصور و انا لحق کی)

مقصود وہ مقام ہو ہے ÷ میں ہوں نہ جہاں نہ یار تو ہے ص۱۵۱ (وہ اک مقام جو ہے)

جان بے معرازی جسم ہے پامال سا ÷ اب نہ وہ داغ وہ جگر صرف ہے اک خیل سا ص۱۶۰ (دریا)

تازہ اثر ہے اے جذبۂ پنہاں نہیں دیکھا ÷ مدت ہوئی شمشیر کو عریاں نہیں دیکھا (اثر اے)

خلوت میں غمِ فرقت اس طرح بیاں ہوتا ÷ وہ میری زباں سنتے میں ان کی زباں ہوتا (بنتے)

آنکھوں میں اس طرح سے ترا شوقِ دید تھا ÷ گویا مری نظروں میں دلِ ناامید تھا ص۱۶۳ (نظر)

گرتے گرتے ایک طوفانِ قیامت زا ہوا ÷ وہ جو اک آنسو مژگاں پر تھا مری آیا ہوا ص۱۶۶ (مژہ)

(بقیہ صفحہ گذشتہ) لکھا ہے کہ یہ دونوں مصرعے ناموزوں ہیں۔ اگر اشفاق صاحب ذرا بھی غور کرتے تو ان کو یہ ضرور محسوس ہوتا کہ جگر صاحب نے کم از کم اس قسم کے ناموزوں اشعار تو نہیں کہے ہوں گے۔ لیکن افسوس ہے کہ اشفاق صاحب کی ساری کتاب تقریباً اسی قسم کے لغو اعتراضات سے بھری پڑی ہے۔

یہی کہہ کے تسلّی دلِ ناشاد کرتے ہیں ؛ کہ ایسا بھی کبھی ہوتا ہے وہ خود یاد کرتے ہیں ۱۴۵
تسلی ہم

عرصہ گاہِ عشق میں آزادیاں کس کو نصیب ؛ خود مری آہیں مجھے دیوانہ وار زندہ کر گئیں
دیوار

اس طرف صیاد کی نظریں ادھر نالے مرے ؛ یا وہ گلشن میں نہیں آیا میں گلشن میں نہیں
اب یا

رک گئی کنجِ قفس میں خود میری زباں ؛ شاید اک تنکا بھی باقی ، بے نشیمن میں نہیں ۱۴۷
خود بخود

نالۂ پروردۂ بوئے سوزِ دل ، داغِ جگر ؛ یہ بہاریں ہیں قفس کی جو گلستاں میں نہیں ۱۴۸
پُر درد

آہ میری یہ فغاں اب نہ سنی جائے گی ؛ اب نہ سنو مشکو کدل اب نہ سُنی جائے گی ۱۵۳
داستاں

محبت میں ضرورت ہی تلاشِ غیر کی کیا تھی؟ ؛ اگر ہم ڈھونڈتے نشتر بھی مل جاتا رگِ گُل سے ۱۹۸
دل

———(باقی)———

ادبیات

غزل

جناب الم مظفرنگری

فروغِ بزمِ ہستی شمعِ فانوسِ یقیں میں ہوں
سراپا درد ہوں خستہ منزلِ عرشِ بریں میں ہوں

محبت کی قسم رازِ حقیقت کا امیں میں ہوں
کتابِ زندگی غم کا درسِ اولیں میں ہوں

یدِ بیضا سے پوچھو یا چراغِ طورِ سینا سے
کسی پر دردِ صد غم کا داغِ آستیں میں ہوں

دو عالم جانتے ہیں امتحاں گاہِ محبت میں
امانت کو اٹھایا جس نے وہ خاکِ زمیں میں ہوں

حجابِ رنگ و بو میں آگ ہے یا جلوۂ رنگیں
سرِ شاخِ چمن گل ہوں کہ جامِ آتشیں میں ہوں

حریمِ دل کا کیا کہنا یہاں جلوے ہی جلوے ہیں
بحمد اللہ یہیں وہ ہیں یہیں خلوت نشیں میں ہوں

خزاں کرتی ہے مجھ سے اکتسابِ رنگ و بوئے گل
چمن پرور فضا جس کی ہے وہ غم آفریں میں ہوں

عجب عالم میں ہے ربطِ نیاز و ناز کا عالم
کہ خود ہی آستاں ہوں خود ہی سجدہ خود جبیں میں ہوں

سجا لیتا ہوں اپنا غم کدہ اُن کے تصور سے
بزعمِ دوست آزردِ غمِ دنیا و دیں میں ہوں

بہارِ انقلاب انگیز دیکھوں بس تمنا میں
چمن میں مدتوں سے خار و گل کا ہم نشیں میں ہوں

کوئی جب پردۂ آواز دل میں گونج اُٹھتا ہے
وہ کہتے ہیں کہ میں ہوں میں یہ کہتا ہوں نہیں میں ہوں

مبارک رہبریٔ خضر تم کو قافلے والو!
بفیضِ گمرہی خود اپنی منزل کے قریں میں ہوں

یہ دشتِ کربلا ہے اور وہ ہے وادیٔ ایمن
کہیں ہنگامہ زیرِ آسماں تم ہو کہیں میں ہوں

الم پروازِ فکرِ شعر کی کچھ انتہا بھی ہے
مجھے محسوس ہوتا ہے سرِ عرشِ بریں میں ہوں

تبصرے

مجلات ورسائل کے خاص نمبر

دلی کالج میگزین کا میر نمبر: مرتبہ جناب نثار احمد صاحب فاروقی۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت ۴۶۴ صفحات کتابت وطباعت بہتر، قیمت درج نہیں، پتہ :- دلی کالج۔ اجمیری گیٹ، دلی۔۶۔

اس نمبر میں درحقیقت وہ سب کچھ ہے۔ اور بہت مستند طریقہ پر جس کی اُردو زبان وادب کے ایک طالب علم کو میر تقی میر سے متعلق جستجو ہو سکتی ہے۔ اور کیوں نہ ہو؟ اس کے مرتب وہ ہیں جنھوں نے جوانمری میں ہی بحیثیت ایک ادیب ونقاد اور محقق کے امتیاز حاصل کر لیا ہے، اس نمبر میں چار ابواب ہیں، حیات، فن، تصانیف ان میں سے ہر ایک کے لئے ایک ایک باب مخصوص ہے، چوتھے باب میں میر کو نثر ونظم میں جو خراج عقیدت پیش کیا گیا ہے اسے یکجا کر دیا ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ معلومات، تحقیق اور وسعت مباحث کے اعتبار سے یہ نمبر اُردو ادب کے ذخیرہ میں خاصہ کی چیز ہے۔ قاضی عبدالودود، مولانا امتیاز علی خاں عرشی، ڈاکٹر گیان چند، نصیرالدین ہاشمی مرحوم۔ ڈاکٹر مختار الدین احمد آرزو، ڈاکٹر تیواڑی اور محمود حسن قیصر امروہوی ایسے نامی گرامی محققین اور پروفیسر آل احمد سرور۔ اثر لکھنوی، ضیاء اللہ افسر اور سید محمد ایسے شگفتہ قلم نقاد اور ادیبوں نے جس نمبر کی ترتیب میں حصہ لیا ہو اُسے کیسا ہونا چاہئے؟ یہ نمبر کچھ اُس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہی ہے، یہ دیکھ کر تعجب ہو کر خواجہ احمد فاروقی جن کو اپنی کتاب "حیات میر" پر ساہتیہ اکاڈمی کا انعام مل چکا ہے، وہ اس نمبر میں کہیں نظر نہیں آئے۔

بصائر کراچی کا ٹیپو سلطان شہید نمبر: مرتبہ ڈاکٹر سید معین الحق۔ تقطیع متوسط۔ ضخامت چار سو صفحات کتابت وطباعت بہتر: قیمت چھ روپیہ۔ پتہ :- حق نشان۔ ۳۰۔ نیو کراچی ہاؤسنگ سوسائٹی۔ کراچی۔۵۔

بصائر دائرۂ معین المعارف کراچی کا سہ ماہی علمی رسالہ ہے، یہ نمبر ٹیپو سلطان شہید پر مضامین ومقالات کے لئے مخصوص ہے۔ اگرچہ مقالات سب ایک معیار کے نہیں ہیں، تاہم سلطان کی نجی زندگی، طرز حکومت، سیاسی افکار

وخیالات، عادات ورجحانات اور اس عہد کے بعض تاریخی مسائل ومعاملات پر مفید معلومات یک جا ہوگئی ہیں۔ علی الخصوص ٹیپو سلطان کی سلاطینِ عثمانی سے خط وکتابت" از ادیب تور صاحب کاشغری، "ہندو دھرم کا محافظ" از شیخ عبدالصمد اور "ٹیپو شہید کا نظمِ مملکت" ڈاکٹر یوسف عباس ہاشمی معلومات افزا ہونے کے ساتھ بصیرت افروز بھی ہیں، آخر میں مآخذ کی جو طویل فہرست ہے وہ تحقیق کے طلباء کے لئے بڑے کام کی چیز ہے، چند فوٹو بھی شامل ہیں۔

ماہنامہ کچر لاہور کا "تاجور نمبر" مرتبہ نظر زیدی صاحب۔ تقطیع کلاں، ضخامت ۳۵۲ صفحات

کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت تین روپیہ۔ پتہ :- دفتر ماہنامہ کچر ۶۲۷/۸ سمن آباد۔ لاہور۔

مولانا احسان اللہ خاں تاجور نجیب آبادی۔ دارالعلوم دیوبند کے فارغ التحصیل اور اپنے زمانہ کے ممتاز طلباء میں سے تھے، یہاں سے فراغت کے بعد انھوں نے پنجاب کو اپنا مستقل وطن بنا لیا تو، گرچہ انھیں اب مولویت سے کوئی واسطہ نہیں رہا، لیکن وہ فطرتاً شاعر اردو کے ادیب اور زبان کے نکتہ شناس تھے، اور اس حیثیت سے انھوں نے پنجاب میں اردو زبان وادب کی جو خدمات انجام دی ہیں بڑی اہم اور عظیم الشان ہیں، سیکڑوں نوجوان اُن کے فیضِ تعلیم وتربیت سے جلا پاکر اردو زبان کے نامور شاعر، ادیب، اخبار نویس اور معلّم ہوگئے۔ اس نمبر میں مرحوم کے ذاتی سوانح وحالات اور عادات واطوار پر مقالات کے علاوہ بڑی بات یہ ہے کہ مرحوم کے کلام نظم ونثر کا بڑا اچھا انتخاب شامل کر دیا گیا ہے، اس طرح یہ ادبی شہ پارے ضائع ہونے سے بچ گئے ورنہ ترقی پسند ادب کے اس دورِ عروج وترقی میں شعر وادب کی دیرینہ روایات اور اُن کے حاملین کو کون پوچھتا ہے!

سب رس حیدرآباد کا "زور نمبر": مرتبہ محمد اکبر الدین صاحب صدیقی۔ تقطیع کلاں، ضخامت ۲۹۴ صفحات

کتابت وطباعت بہتر، قیمت چھ روپیہ: پتہ: ادارۂ ادبیات اردو، ایوان اردو حیدرآباد ۔۴ (آندھرا پردیش)

ڈاکٹر محی الدین قادری زور صحیح معنی میں مولوی عبدالحق کے مثنی تھے، بابائے اردو کو اردو سے جو عشق تھا وہ زور صاحب کو بھی تھا، جس طرح انھوں نے دل، دماغ، قلم، زبان، ہاتھ پاؤں، دھن دولت غرض کہ ہر چیز سے اور ہر طرح اردو کی خدمت کی اسی طرح زور صاحب بھی ہمہ تن خدمت زبان وادب کے لئے وقف تھے، چنانچہ وہ جہاں اس زبان کے نامور محقق، بلند پایہ ادیب، مصنف، جرنلسٹ، شاعر اور ہر دلعزیز معلّم تھے، ساتھ ہی وہ

اُردو کے مزدور، معمار اور حلقہ بگوش بھی تھے، اس بناء پر اُن کی زندگی ایک اعلیٰ مقصد کے لئے سرتاپا عمل جدوجہد اور سربسر ایثار و قربانی تھی جس سے آج کل کے نوجوان بہت کچھ سبق حاصل کر سکتے ہیں۔ سب رس کا یہ خصوصی نمبر نکال کر مرحوم کے دوستوں اور ساتھیوں نے ایک بڑی حد تک مرحوم کا حق ادا کر دیا ہے۔ اس میں مرحوم کے ذاتی حالات و سوانح اخلاق و عادات، اور اُن کے علمی خصوصیت و مزاج پر مضامین کے علاوہ متعدد مقالات ایسے بھی ہیں جن میں اُن کے فن کا مختلف پہلوؤں سے جائزہ لے کر اُن پر تبصرہ کیا گیا ہے، آخر میں مرحوم کا منظوم کلام اور اُس کے بعد اُن کے مقالات و مضامین کا مکمل اشاریہ پھر تصنیفات کی فہرست، یہ تینوں چیزیں نہایت مفید اور تحقیق کے طلباء کے لئے بہت کارآمد اور ضروری ہیں، علاوہ ازیں فوٹو بھی بڑی کثرت سے ہیں، امید ہے ارباب ذوق اس کو شوق سے پڑھیں گے اور قدر کریں گے۔

صبحِ نو علی عباس حسینی نمبر: مرتبہ جناب وفا ملک پوری وغیرہ تقطیع کلاں، ضخامت ۲۹۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر، قیمت 3/50 - پتہ:- پوسٹ بکس ۴۲ - پٹنہ - ۴۔

صبحِ نو بہار کا بلند پایہ اور دل چسپ ادبی ماہنامہ ہے، اُس کا یہ خاص نمبر اُردو زبان کے مشہور ادیب اور افسانہ نگار علی عباس حسینی صاحب کی ادبی خدمات کے اعتراف و اظہار میں شائع ہوا ہے۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ حسینی صاحب کا شمار ترقی پسندوں میں ہونا چاہئے یا نہیں، کیوں کہ ترقی پسندی ہے کیا؟ آج تک کوئی صاحب بھی اس کی جامع مانع تعریف نہیں کر سکے۔ بہرحال اس میں شبہ نہیں کہ حسینی صاحب اگرچہ ناولسٹ ہیں اور ڈرامہ نگار بھی! لیکن بحیثیت افسانہ نگار کے، فنی اور ادبی حیثیت سے، اُردو کے عصری ادب میں اُن کا مقام بہت بلند ہے، اور اُس کی وجہ یہ ہے کہ تحریر و انشاء کی فطری استعداد و صلاحیت کے علاوہ اُن کا انگریزی لٹریچر کا مطالعہ بہت وسیع ہے۔ اس نمبر میں ذاتی اور خانگی حالات و سوانح کے علاوہ موصوف کے فن پر بہت اچھے اور مفید مضامین شامل ہیں، لکھنے والوں میں احتشام حسین، خترادر بیوی، شجاعت علی سندیلوی، فراق گورکھپوری، علی جواد زیدی، اور سید مسعود حسن رضوی ایسے مشاہیر اہل قلم ہیں۔ آخر میں متاعِ جلوہ کے زیرِ عنوان حسینی صاحب کی چار کہانیاں اور خود نوشت سوانح عمری بہت پُرلطف اور بڑی دل چسپ ہیں، امید ہے کہ یہ نمبر ادبی حلقوں میں قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا جس کا یہ بجا طور پر مستحق ہے، تصاویر کی بہتات نے اسے اور دل کش بنا دیا ہے۔

اُردُو ادب جواہر نمبر: مرتبہ پروفیسر آل احمد سرور۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۲۶۸ صفحات۔
قیمت 2/50۔ پتہ:- انجمن ترقی اُردُو (ہند) علی گڑھ۔

"اردو ادب" انجمن ترقی اُردُو (ہند) کا بلند پایہ سہ ماہی مجلہ ہے۔ پنڈت جی ایک بہت بڑے مصنف، ادیب اور اُردُو زبان کے محب و قدرداں بھی تھے اس مناسبت سے اس مجلہ کا یہ خاص نمبر پنڈت جی کے نام سے معنون کیا گیا ہے۔ یوں تو پنڈت جی پر اُردُو زبان میں بھی اتنا لکھا گیا ہے کہ غالباً کسی اور شخصیت پر اتنا نہیں لکھا گیا۔ لیکن اُردُو ادب کے اس خاص نمبر کی خصوصیت یہ ہے کہ کمال سنجیدگی کے ساتھ معروضی طور پر اس نمبر کے مختلف مقالات میں پنڈت جی کے فکری اور قلبی و ذہنی اوصاف و کمالات جنھوں نے ان کی شخصیت کو سب میں ممتاز اور نمایاں کر دیا تھا، اُن کا دیدہ درانہ جائزہ لیا گیا ہے۔ مضامینِ نثر کے علاوہ نظمیں بھی کافی تعداد میں ہیں۔ معیار سب کا بلند اور آہنگ سب کا پُرکیف و اثر آفریں ہے۔ اس بنا پر یہ نمبر صرف اُن منظوم یا منثور تقریروں کا مجموعہ نہیں ہے جو کسی بڑے آدمی کی قبر پر کی جاتی ہیں بلکہ اُن لکچروں کا مجموعہ بھی ہے جو اپنے اپنے فن کے اساتذہ کلاس روم میں دیتے ہیں۔

الفرقان' مولانا محمد یوسف نمبر: مرتبہ مولانا عتیق الرحمن سنبھلی۔ تقطیع متوسط، ضخامت ۱۶۷ صفحات۔ قیمت دو روپیہ۔ پتہ:- کچہری روڈ۔ لکھنؤ۔

الفرقان لکھنؤ کا مشہور و معروف اور بلند پایہ دینی و علمی ماہنامہ ہے، اس کا یہ خاص نمبر مولانا محمد یوسف صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یادگار میں ہے۔ مولانا تبلیغی جماعت کے امیر تھے، کام کی دُھن اور مقصد کے ساتھ لگن ہو تو ایسی ہو، مرحوم کا ہر سانس دعوت و تبلیغ کے لئے وقف تھا۔ ان کے اخلاص و للّہیت اور غیر معمولی انہماک و توجہ کا ہی نتیجہ ہے کہ اُن کی جماعت آج ہر جگہ سرگرم عمل ہے اور ہزاروں بے دین دیندار بن چکے ہیں اس نمبر میں مولانا مرحوم پر مضامین و مقالات کے علاوہ جن میں مقالہ نگار حضرات نے اپنے تاثرات و احساسات بیان کئے ہیں اصل کام کی چیز مولانا کے خطوط اور تقاریر ہیں جن کی زبان و طرزِ بیان اگرچہ سہل اور آسان و رواں نہیں ہیں جس کے باعث ہر شخص کے لئے اُن کا سمجھنا دشوار ہے، لیکن خلوص و للّہیت کا یہ عالم ہے کہ گویا دل اور جگر کے ٹکڑے نکال کر کاغذ پر پھیلا دیتے ہیں۔ اس نمبر کا مطالعہ [illegible] کا باعث ہوگا۔

برہان

جلد ۵۶	شوال المکرم ۱۳۸۵ھ مطابق فروری ۱۹۶۶ء	شمارہ ۲

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

"یار بالیں پہ جب آیا تو قضا بھی آئی"!

جس شب ہم ریڈیو پر معاہدۂ تاشقند کی امید افزا خبر اور اُس کی تفصیلات سُنیں اور علی الصباح اچانک بیحد افسوسناک اور رنج دہ خبر شاستری جی کے سورگباش ہونے کی سُنی، اُس وقت طبیعت میں اضطراب و کشمکش کی جو عجیب و غریب کیفیت پیدا ہوئی اُس کا اظہار مذکورۂ بالا مصرعہ (بشرطیکہ اس کا مصرعۂ اولیٰ بالکل حذف کر دیا جائے) بہتر اور کسی پیرایۂ بیان سے نہیں ہو سکتا۔ شاستری جی کی پوری زندگی جد و جہد، ایثار و قربانی اور آلام و شدائد پر صبر و استقامت کی زندگی تھی۔ لیکن اُن کے ساتھیوں میں جو چیز اُن کے لئے مایۂ امتیاز تھی وہ ان کی مخلصانہ غیر معمولی سادگی تھی، چنانچہ وزیر اعظم ہونے کے بعد بھی وہ اپنے رہن سہن، طور طریق اور عادات و خصائل میں اسی پُرانے ڈگر پر قائم رہے۔ وہ دل کے جتنے اچھے تھے ذہنی استعداد اور معاملہ فہمی کے اعتبار سے بھی اتنے ہی اچھے تھے۔ لوگ پوچھتے تھے "پنڈت نہرو کے بعد کون ہوگا؟" لیکن شاستری جی نے ڈیڑھ برس کی قلیل مدت میں ہی شہرت و عظمت کے ساتھ وہ ہر دل عزیزی حاصل کر لی تھی کہ لوگوں کو پنڈت جی پر زبان کھولنے اور اُن کے کارناموں پر بے دھڑک تنقید کرنے کا حوصلہ ہو چلا تھا۔ اگرچہ اس میں دخل اس بات کا بھی تھا کہ ہندوستان اپنی سرشت اور خمیر کے اعتبار سے ایک مذہبی ملک ہے، اس بناء پر صحیح معنی میں ایک مذہبی شخص کے ساتھ طبعی طور پر ان کو جو لگاؤ ہو سکتا ہے وہ لامذہب کے ساتھ نہیں ہو سکتا گو وہ اپنے ذاتی اوصاف و کمالات کے باعث کیسی ہی عظیم شخصیت کا مالک ہو۔

معاہدۂ تاشقند جو ہندوستان اور پاکستان دونوں ملکوں میں امن وامان اور دوستی کے ساتھ رہنے کی ایک نہایت اہم تاریخی دستاویز ہے۔ اگرچہ اس کی تحریک اور اس سلسلہ میں غیر معمولی جد و جہد کا سہرا مملکت روس کے وزیر اعظم کے سر ہے، لیکن اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اُس کی ترتیب و تکمیل شاستری جی اور صدر ایوب کا عظیم الشان کارنامہ ہے جو تاریخ میں یادگار رہے گا۔ اور اس کی وجہ سے آئندہ نسلیں ان کا نام عزت اور شکر گذاری کے ساتھ لیں گی۔ صدر ایوب تو خدا اُن کی عمر دراز کرے اس معاہدہ کو عملی شکل دینے کے لئے بقیدِ حیات ہیں۔ لیکن شاستری جی کے خلوص اور اُن کے جذبۂ امن پسندی کی داد اس سے بڑھ کر اور کیا ہو سکتی تھی کہ خود اُن کی متاعِ حیات عہدنامۂ تاشقند کے نذر ہو گئی۔ "یوں عبادت ہو تو زاہد ہیں عبادت کے مزے"

کوئی دستاویز اور کوئی اعلان اپنے مضمون اور عبارت میں خواہ کتنا ہی دلآویز و دل کش اور لائقِ تعریف ہو عملاً اُس کی کوئی حیثیت اُس وقت تک تسلیم نہیں کی جا سکتی جب تک دونوں فریق ایمان داری کے ساتھ اُس کی اہمیت و افادیت پر یقین رکھنے کے ساتھ اُس پر سچے دل سے عمل پیرا ہونے کا عزم بالجزم نہ رکھتے ہوں، دنیا میں تخریب بہ نسبت تعمیر کے، بناؤ کی بہ نسبت بگاڑ اور وصل کے بجائے فصل ہمیشہ بہت آسان رہے ہیں، پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ غصہ جو عموماً نفرت، عناد اور دشمنی کا نتیجہ ہوتا ہے وہ جب بڑھتا اور حد سے تجاوز کرتا ہے تو صرف افراد و اشخاص نہیں بلکہ بسا اوقات قومیں کی قومیں خود اپنے غصہ کی آگ میں جل مرتی اور اپنی تلوار سے اپنا گلا کاٹ لیتی ہیں، تاریخ میں ایک دو نہیں اس کی سیکڑوں مثالیں نظر آ سکتی ہیں، پھر آج تو اس سے انکار ہی نہیں کیا جا سکتا کہ اس زمانہ میں جنگ کا نتیجہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ دونوں مٹ جائیں اور کسی تیسری طاقت کے غلام بن جائیں، لیکن یہ ہرگز نہیں ہو سکتا کہ ایک فاتح بن جائے اور دوسرا مفتوح، ایک غالب ہو اور دوسرا مغلوب، پس جب معاملہ یہ ہے تو قطعِ نظر اس سے کہ انسانیت کے اقدارِ اعلیٰ کا تقاضہ اور مطالبہ کیا ہے، عافیت اور سلامتی کا راستہ یہی ہے کہ سب قومیں اور خصوصاً دو بالکل قریبی اور پڑوسی ملک آپس میں میل جول، اور محبت و رواداری کے ساتھ رہیں، اگرچہ عہدنامۂ تاشقند کی مخالفت میں وہاں بھی آوازیں بلند ہو رہی ہیں اور یہاں بھی، یہاں کم اور وہاں زیادہ، لیکن یہ خوشی کی بات ہے کہ دونوں ملکوں کی اکثریت اور علی الخصوص سنجیدہ و فہمیدہ حضرات نے اس کی اہمیت و ضرورت اور اس کی افادیت کو تسلیم کر لیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس عہدنامہ کے بعد سے دونوں ملکوں کے اخبارات، پریس اور ریڈیو کی زبان بہت کچھ بدل گئی! اور اُس میں بڑی سنجیدگی پیدا ہوگئی ہے۔ ہمیں اُمید رکھنی چاہیئے کہ جس تحریر کو آج امن کے راستہ کا پہلا قدم کہا جارہا ہے وہ دونوں حکومتوں کے مخلصانہ اشتراک و تعاون سے جلد ہی سچّی دوستی اور حقیقی امن و عافیت کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہوگا!

شریمتی اندرا گاندھی صرف اُس باپ کی بیٹی نہیں ہیں جو ہندوستانیوں کی آنکھ کا تارا تھا، اور وہ محض اُس گھرانہ کی چشم و چراغ نہیں جو اپنی شرافت و نجابت اور وسعتِ اخلاق و ذہانت کے باعث ملک کی انگشتری کا نگین ہے بلکہ خود اپنے ذاتی اوصاف و کمالات کے باعث بھی ملک میں عزّت اور قدر و منزلت کی نظر سے دیکھی جاتی ہیں بلکہ لوگ سچ مچ اُن سے محبت کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس وقت وزارتِ عظمیٰ کے عہدہ پر اُن کے انتخاب نے ملک کو ایک نہایت شدید قسم کے اختلاف و انتشار سے بچالیا۔ اُن کا ذہن صاف اور بے تعصب ہے، پنڈت نہرو کا جتنا عمیق، اور وسیع مطالعہ اُن کا ہوسکتا ہے کسی اور کا نہیں ہوسکتا اور اس بناء پر پنڈت جی کے فکر و ذہن اور انداز و ادا کا سب سے بہتر عکس انہیں کی شخصیت میں نظر آسکتا ہے، علاوہ بریں بین الاقوامی دنیا میں جو شہرت و ہردل عزیزی انہیں حاصل ہے کسی اور کو نہیں، اس بناء پر ہم نئے وزیر اعظم کا پُرتپاک خیر مقدم کرتے ہیں اور امید کرتے ہیں کہ ملک اُن کی قیادت میں ترقی کرے گا اور اُن معاملات و مسائل کے حل کرنے میں خاطر خواہ کامیابی حاصل کریگا جو اسے آج کل درپیش ہیں۔

افسوس ہے پروفیسر تلوک چند محروم بھی ستتر (۷۷) برس کی عمر میں گذشتہ مہینہ دہلی میں رہگذرائے عالمِ جاودانی ہوگئے! موصوف فارسی اور اُردو دونوں زبانوں کے کہنہ مشق قادر الکلام اور بڑے پُرگو شاعر تھے، اُن کی فنی استعداد بھی بڑی پختہ اور اعلیٰ تھی۔ انہیں غزل اور نظم دونوں پر یکساں قدرت تھی، لیکن طبیعت کو نظم سے زیادہ لگاؤ تھا اور نظم بھی کسی ایک خاص صنف کی نہیں بلکہ ہر صنف اور ہر نوع کی۔ رباعیات، اور قطعات بھی کثرت سے لکھے ہیں۔ نظم کے علاوہ نثر بھی شستہ و رواں اور چٹکیلی لکھتے تھے، پھر جتنے بڑے شاعر، ادیب اور مصنف تھے اتنے ہی بڑے انسان بھی تھے، تقسیم کے وقت وطن سے بے وطن، اور گھر سے بے گھر ہوئے اور کیسے کچھ مصائب برداشت کیئے، لیکن کیا مجال! انسانیت و شرافت کی پیشانی پر ایک ہلکا سا بل بھی پڑا ہو۔ اُردو ادب کی تاریخ میں ہمیں یقین ہے پروفیسر محرومؔ کا نام ہمیشہ یادگار رہے گا۔

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظم دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

گزشتہ سے پیوستہ

قتلِ منافقین کی ممانعت (۳) رسول اللہؐ نے سیاستِ شرعیہ کے تحت منافقین کے قتل کرنے سے منع کر دیا تھا، تاکہ لوگوں کی نفرت اور یہ کہنے کا سبب نہ بنے کہ "محمدؐ اپنے ساتھیوں کو قتل کر دیتے ہیں" حالانکہ وہ طرح طرح کے فتنہ و فساد پھیلاتے رہتے تھے لیکن:

ومصلحۃ التالیف اعظم من مصلحۃ القتل[1] — تالیفِ قلب کی مصلحت قتل کی مصلحت سے زیادہ بڑی ہے

پھر جب یہ اندیشہ نہ رہا اور اسلام کے غلبہ سے تالیفِ قلب کی مصلحت پہلی جیسی نہ رہ گئی تو یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا چنانچہ:

انما النفاق ای حکمہ بعدم التعرض	نفاق سے عدم تعرض کا حکم رسول اللہؐ کے زمانہ میں چند
لاھلہ والستر علیہم کان علی عہد رسول اللہؐ	مصلحتوں کی وجہ سے تھا اور وہ اسی زمانہ تک محدود
لمصالح کانت مقتصرۃ علی ذلک الزمان	تھا لیکن آج (عہد حذیفہؓ) نہ وہ مصلحتیں باقی رہیں
اما الیوم فلم تبق تلک المصالح[2]	اور نہ وہ حکم باقی رہا۔

نہی عن المنکر میں بے اصولی کی ممانعت (۴) نہی عن المنکر کس قدر تاکیدی حکم ہے؟ کہ جس کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من رای منکم منکراً	جو شخص تم میں سے منکر کو دیکھے تو اس کو اپنے ہاتھ سے
فلیغیرہ بیدہ فان لم یستطع فبلسانہ	بدل دے اگر اس کی طاقت نہ رکھے تو زبان سے روکے

فان لم یستطع فبقلبہ وذٰلک اضعف الایمان۔[1] اور اگر اس کی بھی طاقت نہ رکھے تو دل میں برا سمجھے اور یہ نہایت ہی کمزور ایمان کی بات ہے۔

لیکن جب کسی برائی پر روک ٹوک کرنے سے اُس سے زیادہ بڑی برائی میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو تو روک ٹوک کرنا جائز نہیں ہے۔

حکومت اور حاکموں کا برائی میں مبتلا ہو جانا فتنہ و فساد کی جڑ ہے، لیکن جب صحابہ کرامؓ نے رسول اللہؐ سے اُن امیروں کی اطاعت سے باز رہنے کی اجازت چاہی جو دینی لحاظ سے ناپسندیدہ تھے تو آپؐ نے فرمایا:-

لا ما اقاموا فیکم الصلوٰۃ[2] نہیں۔ جب تک وہ تم میں نماز قائم کرتے رہیں۔

اسی طرح آپؐ نے فرمایا:-

من رأی من امیرہ ما یکرھہ فلیصبر[3] جو شخص اپنے امیر کی جانب سے ناگوار باتیں دیکھے تو اس کو صبر کرنا چاہیے۔

برائی پر روک ٹوک کرنے سے چار قسم کے اثرات مرتب ہو سکتے ہیں:-

(۱) برائی کی جگہ بھلائی آ جائے۔ (۲) برائی کم ہو جائے اگرچہ ختم نہ ہو۔

(۳) ایک برائی کی جگہ دوسری برائی آ جائے۔ (۴) برائی کی جگہ اس سے زیادہ بڑی برائی آ جائے۔

پہلی دو صورتوں میں نہی عن المنکر کی اجازت ہے دوسری صورت میں اجتہاد کی گنجائش ہے اور تیسری میں حرام ہے۔

"نہی عن المنکر" میں بے اصولی برتنے کے نتائج کو ابن قیمؒ نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:-

ومن تامل ما جری علی الاسلام فی الفتن الکبار والصغار راٰھا من اضاعۃ ھذا الاصل وعدم الصبر علی منکر فطلب ازالتہ فتولد منہ ما ھو اکبر منہ۔[4]

اسلام میں جتنے چھوٹے بڑے فتنے ظاہر ہوئے ہیں ان میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نہی عن المنکر کے اسی اصل پر عمل نہ کرنے اور منکر پر صبر نہ کرنے کی وجہ سے ظاہر ہوئے ہیں۔ لوگوں نے اس کو زائل کرنا چاہا اور نتیجہ یہ ہوا کہ اس سے بڑی برائیاں رونما ہو گئیں۔

۱؎ مشکوٰۃ باب الامر بالمعروف۔ ۲؎ مشکوٰۃ کتاب الامارۃ والقضاء۔ ۳؎ بخاری و مسلم از مشکوٰۃ حوالہ بالا۔
۴؎ اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتویٰ ص ۴۸۔

ابنِ قیمؒ نے اپنے استاد علامہ ابن تیمیہؒ کا ایک واقعہ نقل کیا ہے کہ وہ فتنۂ تاتار کے زمانہ میں اپنے چند ساتھیوں کے ساتھ کچھ ایسے لوگوں پر گذرے جو شراب پی رہے تھے، ساتھیوں نے ان کو شراب سے روکنا چاہا لیکن ابن تیمیہؒ نے اُن کو روکنے سے باز رکھا، اور کہا:

انما حرم اللہ الخمر لانہا تصد عن ذکر اللہ وعن الصلاۃ وھؤلاء یصدھم الخمر عن قتل النفوس وسبی الذریۃ واخذ الاموال فدعھم[1]	اللہ نے اس لئے شراب سے منع کیا ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے لیکن ان لوگوں کو شراب لوگوں کے قتل کرنے اولاد کو قید کرنے اور ناحق مال لینے سے روکتی ہے ان کو اسی حالت پر چھوڑ دو۔

زمانۂ جنگ میں حدود قائم کرنے کی ممانعت

(ص) روایتوں میں حدود قائم کرنے کی کتنی فضیلت اور تاکید ہے کہ حضرت علیؓ سے منقول ہے:

فان اقامۃ الحد من العبادات کالجہاد فی سبیل اللہ[2]	حدود کا قائم کرنا ایسا ہے جیسا اللہ تعالیٰ کے راستے میں جہاد۔

لیکن خود رسول اللہؐ نے زمانۂ جنگ اور دشمن کی سرزمین میں حدود قائم کرنے کو منع کیا ہے:

یقول لا تقطع الایدی فی الغزو[3]	رسول اللہؐ فرماتے تھے کہ غزوہ میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

ایک اور روایت میں ہے:

لا تقطع الایدی فی السفر[4]	سفر میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

آراضی کے مختلف انتظامات

(۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیاستِ شرعیہ کے تحت مفتوحہ آراضی کے مختلف انتظامات کئے تھے۔

پہلے تمام مفتوحہ اشیاء کو اللہ کی ملک قرار دیا (جبکہ آپؐ سے پہلے بادشاہ کے مقررہ حصہ کے علاوہ کل مال لڑنے والوں کا ہوتا تھا[5]) پھر عام مفاد کے پیشِ نظر غازیوں میں تقسیم کر دیا یا اصل باشندوں کے پاس رہنے دیا، یہی دو صورتیں اس زمانہ میں قابلِ عمل تھیں۔

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتویٰ ص ۲۹ [2] السیاسۃ الشرعیہ ص ۹۵۔ [3] مشکوٰۃ باب قطع السرقہ۔
[4] ابوداؤد ونسائی از مشکوٰۃ باب قطع السرقہ۔ [5] الاحکام السلطانیہ ص ۱۳۴۔

ہر شئی کا حقیقی مالک اللہ کو قرار دینا اور انسان کی ملکیت کو "امانت" کی حیثیت دینا خود سیاستِ شرعیہ کے تحت اموال کی تنظیم و تقسیم کے لئے ایک وسیع باب کھولتا ہے اور حالات زمانہ کی رعایت و ضرورت سے حکومت کو کسی ایک طریقہ میں محدود نہیں رکھتا ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے موجودہ دور کی انفرادی و اجتماعی بحثوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ یہ محض ضمنی و عارضی ہیں، اگر افراد میں تقسیم کرنے سے خلق اللہ کا عام مفاد ہے تو ذرائع پیداوار فرداً فرداً تقسیم کر دیئے جائیں جیسا کہ پہلے ہوتا رہا ہے، اور اگر اجتماعی طور سے کاشت کرانے میں عام نفع ہو تو اس کے لئے بھی کوئی روک نہیں ہے جیسا کہ آج کی مسلّم ضرورتیں اس کے لئے مجبور کر رہی ہیں۔

مفادِ عامہ کے پیشِ نظر چنانچہ عام مفاد کے پیشِ نظر رسول اللہ صلعم کے انتظام کی تفصیل یہ ہے:-

انتظام کی تفصیل (۱) خیبر فتح ہونے کے بعد پوری زمین اللہ کی ملک قرار دی گئی، اور رسول اللہ صلعم نے اس طرح تقسیم کیا:

(۱) زمین کا کچھ حصہ فوجیوں کو دے دیا۔

(۲) بقیہ حصہ اصل باشندوں کے پاس رہنے دیا اور پیداوار میں حکومت و اصل باشندے دونوں کو شریک کیا۔ بحیثیتِ مجموعی پوری زمین خلافت کے انتظام و نگرانی میں رہی سرکاری قانون اور ٹیکس سے نہ فوجی مستثنیٰ قرار پائے اور نہ اصل باشندے۔[۱]

(ب) وادی القریٰ کی کل زمین آپ نے اصل باشندوں کے پاس رہنے دی، پہلے ان سے اس شرط پر مصالحت ہوگئی تھی کہ زمین کی تہائی پیداوار خلافت کی ہوگی اور دو تہائی کاشتکار کی ہوگی۔ لیکن جب یہ لوگ صلح پر قائم نہ رہے تو اُن سے جنگ ہوئی اور فتح ہونے کے بعد خلافت کے زیرِ انتظام و نگرانی مفتوحہ زمین انہیں کے پاس رہنے دی گئی۔[۲]

(ج) بنو نضیر اموال و جائداد چھوڑ کر بھاگ گئے تھے اس طرح بلا جنگ و جدال اُن کی زمین پر قبضہ ہو گیا تھا۔

۱؎ نصب الرایہ ج ۳ کتاب السیر و ابو داؤد باب حکم ارض خیبر و کتاب الاموال ص ۵۶ و کتاب الخراج یحییٰ بن آدم قرشی ص ۳۴ و ۳۶ و ۳۸ و ۳۹ و ۴۱ و ۴۳۔ ۲؎ کتاب ... سیرہ ص ۳۰ و فتوح البلدان ج ۱ و نووی شرح مسلم ج ۲ ص ۹۳

رسول اللہؐ نے قبضہ ہونے کے بعد انصار و مہاجرین سب کو جمع کر کے انصار کو اس طرح مخاطب کیا:۔

"دیکھو تمہارے مہاجرین بھائیوں کے پاس مال و دولت کچھ نہیں ہے، وہ سب لٹ لٹا کر یہاں (مدینہ) پہونچے ہیں اگر تم چاہو تو یہ بنو نضیر کا مال اور جو کچھ تمہارے پاس تمہارا ذاتی مال ہے ان سب کو اکٹھا کر کے تم سب میں تقسیم کر دیا جائے اور یا یہ کہ کر اپنا مال اپنے پاس ہی رکھو لیکن یہ مال مہاجرین میں تقسیم کر دیا جائے۔"

انصار نے جواب میں عرض کیا:۔

"یا رسول اللہؐ یہ مال تو آپ پورا اُنہیں میں تقسیم کر دیجئے، اور ہمارے پاس کے اموال میں سے جو آپ چاہیں ان لوگوں کو دیدیجئے، آپ کو اس میں بالکلیہ اختیار ہے۔"[۱]

پھر رسول اللہؐ نے ان کی زمینیں خلافت کے زیر انتظام مسلمانوں میں تقسیم کر دی تھیں۔[۲]

(د) بنو قریظہ نے اپنے ہی قبیلہ کے ایک شخص حضرت سعدؓ کو حکم تسلیم کیا تھا، ان کے فیصلے کے مطابق رسول اللہؐ نے فتح ہونے کے بعد اُن کی زمینیں بھی خلافت کے زیر انتظام مسلمانوں میں تقسیم کر دی تھیں۔[۳]

(س) مکہ فتح ہونے کے بعد حسب قانونِ خلافت تمام زمین اللہ کی مِلک قرار دی گئی اور خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس رہنے دی گئی۔[۴] حتیٰ کہ مسلمان مہاجرین جو مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے اور اُن کی زمین و جائداد پر اہلِ مکہ نے قبضہ کر لیا تھا۔ فتح حاصل کرنے کے بعد جب ان لوگوں نے رسول اللہؐ سے زمین و جائداد واپس دلانے کی درخواست کی تو آپؐ نے اس کو بھی نامنظور فرما دیا اور وہ بھی قبضہ کرنے والوں کے پاس رہنے دی گئی۔[۵]

غرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مفادِ عامہ کے پیشِ نظر جس علاقہ میں جو صورت مناسب سمجھی وہ اختیار فرمائی، کسی ایک صورت میں آپ کا انتظام محدود نہیں تھا۔

"اراضی پر تفصیلی بحث کے لئے راقم کی کتاب "اسلام کا زرعی نظام" مطالعہ کرنا چاہیئے۔

رسول اللہؐ کے مخصوصات سے استدلال

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بہت سے مخصوصات جن کو یہ کہہ کر نظر انداز

---

[۱] خراج یحییٰ ص ۳۴ - [۲] کتاب الاموال ص ۸ و فتوح البلدان ج ۱ و ابن سعد ج ۲ و ابن ہشام ص ۶۵۲

[۳] فتوح البلدان ج ۱ و بخاری ج ۲ و مسلم ج ۲ و الاموال ص ۱۲۵ - [۴] الاموال ص ۲۰ و خراج ابی یوسف ص ۵۸ - [۵] زاد المعاد ج ۱ ص ۳۲

کر دیا جاتا ہے کہ وہ کسی قاعدہ و قانون کے تحت نہیں آتے ہیں؛ اگر غور سے دیکھا جائے تو ان میں سیاستِ شرعیہ کے تحت حکم کی تبدیلی کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً:-

(ا) ایک شخص نے رسول اللہؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں نے ایسے جرم کا ارتکاب کیا ہے جس سے میرے اوپر حد لازم آتی ہے آپؐ حد جاری کر دیجئے اس پر آپؐ نے فرمایا:-

الیس قد صلیت معنا قال نعم قال	کیا تم نے ہمارے ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے اس نے عرض کیا
فان اللہ قد غفر لک ذنبک او حدک[1]	ہاں پڑھی ہے، آپؐ نے فرمایا۔ اللہ نے تمہارا قصور معاف کر دیا۔

معافی کا اثر اس شخص پر یہ ہوا کہ اس نے شراب نوشی سے ہمیشہ کے لئے توبہ کر لی۔

بعض روایتوں میں ہے کہ اس نے کہا آپؐ کے کوڑوں کے خوف سے شراب ترک کرنے میں اپنی توہین سمجھتا تھا لیکن جب آپؐ نے مجھے معاف کر دیا تو واللہ اس ملعون کو کبھی ہاتھ نہ لگاؤں گا۔[2]

(ب) زنا کے ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم پکڑا گیا اور رسول اللہؐ نے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا، لیکن بعد میں مجرم نے خود ہی اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری قرار دیا، یہ صورت دیکھ کر رسول اللہؐ نے دونوں کی سزا معاف کر دی۔ ماخوذ شخص کی اس بناء پر کہ وہ اصل مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بناء پر کہ محض دوسرے کی جان اور حق کے تحفظ کی خاطر اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔

حضرت عمرؓ نے اس خیال سے کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی ہے، رسول اللہؐ سے سزا دینے کی درخواست کی تو آپؐ نے فرمایا کہ اس نے اللہ کی طرف رجوع کر لیا ہے۔

الفاظ یہ ہیں:-

فقال عمر ارجم الذی اعترف بالزنا	حضرت عمرؓ نے کہا کہ آپؐ اس شخص کو رجم کیجئے جس نے
فابی رسول اللہ فقال لانہ قد تاب	زنا کا اقرار کیا ہے تو آپؐ نے انکار کیا اور فرمایا اس لئے
الی اللہ[3]	کہ اللہ کی طرف اس نے رجوع کر لیا ہے۔

---

[1] مشکوٰۃ کتاب الصلوۃ۔ [2] اعلام الموقعین فصل فی تغیر الفتوی۔ [3] نسائی و اعلام الموقعین حوالہ بالا

سوالات کے مختلف جواب اور دعوت و تبلیغ کی خاص روش سے استدلال

(۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشخاص و حالات کے لحاظ سے سوالات کے مختلف جواب دیئے ہیں مثلاً کسی کے لئے نماز سب سے افضل قرار دی اور کسی کے لئے جہاد کو افضل بتایا اور کسی سے والدین کی خدمت کو افضل فرمایا وغیرہ۔

(۸) دعوت و تبلیغ میں رسول اللہ نے خاص روش اختیار کی ہے مثلاً :-

(أ) ابتداء میں انہیں باتوں کی دعوت دی جو بنیادی تھیں۔

(ب) قدر مشترک پر جمع کرنے کی کوشش کی۔

(ج) کسی ایسی چیز سے تعرض نہیں کیا جو زیادہ اہم نہ تھی لیکن قومی رغبت کی وجہ سے عمومی نفرت کا اندیشہ تھا۔

(د) ان باتوں سے چشم پوشی کی جن سے انتشار و افتراق کا اندیشہ تھا۔

(ر) بہت سی مباح اور جائز باتوں سے روک دیا جن کی وجہ سے برائی تک پہونچنے کا اندیشہ تھا۔

(س) غلامی وغیرہ کی منسوخی میں نرمی اور سہولت سے کام لیا جن سے سماجی زندگی مختل ہونے کا اندیشہ تھا۔

اس طرح رسول اللہ کی زندگی میں سیاستِ شرعیہ کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں۔

سیاستِ شرعیہ کے تحت صحابہؓ کے فیصلوں کی نوعیت

صحابۂ کرامؓ نے سیاستِ شرعیہ کے تحت بہت سے احکام کے موقع و محل متعین کئے تھے اور انتظامی احکام کا اضافہ کیا تھا، یہ سب حالات و زمانہ کی رعایت سے ناگزیر تھے اور ان کی گنجائش قرآن و سنت میں موجود تھی۔

اس اضافہ و تعیین سے یہ سمجھنا کہ صحابہؓ نے قانون سازی کا سب سے بڑا سرچشمہ اپنے اجتہاد کو قرار دیا تھا، اور قرآن و سنت وغیرہ کو اس کے بعد کا درجہ دیا تھا۔ ناواقفیت پر مبنی اور اجماعِ امت کے خلاف ہے۔

بدقسمتی سے شرعی امور میں تحقیق کا وہی معیار قائم ہوگیا ہے جو یورپ میں مشرقی علوم کا رائج ہے جس میں کیفیت سے زیادہ کمیت پر زور دیا جاتا ہے اور دماغ سے زیادہ ہاتھ پاؤں کی طاقت درکار ہوتی ہے۔

ادب و تاریخ میں یہ معیار شاید زیادہ محلِ تفریح قرار دیا جائے لیکن شخصی و شرعی امور میں یہ معیار یقیناً محلِ نظر اور حقیقت سے دور کر دینے والا ہے، پوری زندگی سے صرفِ نظر کر کے چند واقعات کو کلی شکل میں پیش کر لیا انسان کی جزوی ضرورت کو کلی فلسفہ کی شکل دیدینا موجودہ دور کی ایسی فکری مرض ہے کہ جس میں بہت سے اونچے درجہ کے

"اسکالر" اور نظریات کے بانی تک مبتلا ہیں۔

شخصی اور شرعی امور میں موجودہ تحقیق کا معیار ناقص ہے

شخصی امور میں خوابوں، لغزشوں، ظرافتوں اور خاص طور پر عصبی اختلال کو بنیاد بنا کر "نظریۂ جنسیت" ایجاد کیا گیا اور لاشعور کو جنسی خواہش کی اُبلتی ہوئی دیگ تسلیم کر کے اس کی تمام تر نوعیت میں جنسی خواہشات کا جذبہ مانا گیا جس کی بنیاد پر زندگی کی اعلیٰ سرگرمیاں (علم و ہنر فلسفہ و اخلاق وغیرہ) تک سب انسان کی ناقابلِ تسکین اور مجبوراً ترک کی ہوئی جنسی خواہشات کے بہلانے کا ذریعہ قرار پائیں۔

اسی طرح انسان کی معاشی ضرورت کو کل فلسفہ کی شکل دی گئی اور پیداوار و طریقِ پیداوار کو زندگی کا نصب العین قرار دے کر خدا، روح، مذہب و اخلاق وغیرہ انسانی اقدار کو معاشی حالات کے تابع، انسان کے وضع کردہ قرار دیا گیا، اور ان سب کی تہ میں صرف اقتصادی ضروریات کا رازِ مخفی مانا گیا۔

جب شخصی امور میں تحقیق کا یہ انداز چل رہا ہے تو اگر شرعی امور میں چند ضعیف و موضوع روایتوں کو دیکھ کر یا صحیح حدیثوں کا موقع و محل متعین نہ کر سکنے کی وجہ سے پورے ذخیرۂ احادیث کا انکار کر دیا جائے تو اس میں تعجب کی کون سی بات ہے؟

موجودہ دور میں بہت سے "اسکالر" جن نظریات سے متاثر ہیں ان کے پیشِ نظر یہ بات نہایت معمولی درجہ کی ہے کہ چند واقعات کو غلط رنگ دے کر خلفاءِ راشدین کو قرآن و سنت کا نظر انداز کرنے والا ثابت کریں۔ ان سے تو اس بات کے ثابت کرنے کی توقع رکھنی چاہیئے کہ خلفاء کے پاس زندگی کے ایسے نظریات و تصورات تھے ہی نہیں جو ان کی مادی زندگی کو متعین کرتے تھے بلکہ خود مادی زندگی ان کے تصورات و نظریات کو متعین کرنے والی تھی جس کی بنا و پر ان لوگوں نے مادی ضرورت کے پیشِ نظر نہ دنی ضابطوں کی کوئی پرواہ کی اور نہ قرآن و سنت کو کوئی اہمیت دی۔

قیاس اور رائے کے بارے میں صحابہؓ کے چند اقوال

غرض قطع و بریدہ کے اس عمل اور ریسرچ و تحقیق کے اس انداز سے عقل و ہوس کی موشگافیوں اور ہوس پرستیوں کے لئے سامان تو فراہم ہو سکتا ہے لیکن زندگی اور شریعت کا کوئی مسئلہ نہیں حل ہوتا ہے۔

ذیل میں چند اقوال پیش کئے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ صحابۂ کرام، اور بالخصوص خلفاءِ راشدین نے

کس حد تک قرآن وسنت کو اپنی زندگی میں سمویا تھا اور کس قدر نظر انداز کیا تھا؟

حضرت ابوبکر صدیق ؓ نے ایک موقع پر فرمایا:

ای سماء تظلنی وای ارض تقلنی اذا	کون آسمان مجھ پر سایہ کرے گا اور کون زمین مجھے اٹھائے گی
قلت فی کتاب اللہ برأی [۱]	جب میں اللہ کی کتاب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں گا۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد ہے:-

ایاکم واصحاب الرای فانھم اعداء	لوگو! اصحاب رائے سے اپنے کو بچاؤ وہ سنت
السنن اعیتھم الاحادیث ان	کے دشمن ہیں، حدیث محفوظ رکھنے سے عاجز ہیں
یحفظوھا فقالوا بالرای [۲]	اس لئے اپنی رائے سے کہتے ہیں۔

حضرت علیؓ کا قول ہے:-

لوکان الذین یوخذ قیاسا لکان باطن	اگر دین قیاس سے حاصل کیا جاتا تو موزے کے نیچے حصہ پر
الخف اولی بالمسح من ظاھرہ [۳]	مسح کرنا اوپر کے حصہ پر مسح کرنے سے زیادہ بہتر ہوتا

حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا:-

یذھب قراءکم وصلحاءکم ویتخذ الناس	تمہارے اہل علم اور صلحا رخصت ہو جائیں گے اور لوگ جاہلوں
رؤوسا جھالا یقیسون الامور برأیھم [۴]	کو سردار بنا لیں گے وہ معاملات میں اپنی رائے سے قیاس کریں گے۔

اس قسم کے اقوال وتاثرات کی موجودگی میں قرآن وسنت کو نظر انداز کرنے یا قانون سازی کا اولین سرچشمہ اپنے اجتہاد کو قرار دینے کی بات نہایت لغو اور بے معنی قرار پاتی ہے۔

صحابہؓ نے ضابطہ کے تحت قیاس اور رائے کو استعمال کیا

صحابہ کرام نے جن صورتوں میں حالات وزمانہ کی رعایت سے قیاس اور رائے کے استعمال کو ضروری جانا، قرآن وسنت کی روشنی میں اس کے لئے ضابطہ مقرر فرمایا ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعری کو بصرہ کی امارت سپرد کرتے وقت جو فرمان دیا تھا اس میں قیاس کا یہ اصول درج تھا۔

---

[۱] منہاج الوصول للبیضاوی باب القیاس فی بیان انہ حجۃ۔ [۲] ایضاً۔ [۳] ایضاً۔ [۴] ایضاً

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور برأیك۔ [۱] — اشباہ اور نظائر کی معرفت حاصل کرو اور ان پر پیش آمدہ امور کو قیاس کرو۔

اس اصول کو قرآنی ہدایات اور مقاصد دین سے حاصل کیا گیا تھا جس کے بعد قرآن و سنت کی مخالفت یا نظر انداز کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

فَاعْتَبِرُوْا يٰٓاُولِى الْاَبْصَارِ [۲] — پس اعتبار کرو اے آنکھوں والے۔

احکام و مسائل میں فقہاء نے اعتبار کا یہ مطلب بیان کیا ہے:-

رد الشيء الى نظيره اى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره۔ [۳] — شی کو اس کی نظیر کی طرف پھیرنا یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شی کا قرار دینا۔

قرآن حکیم میں صاحب صلاحیت افراد کو "تفقه فی الدین" کی طرف خصوصی توجہ دلائی گئی ہے۔

ليتفقهوا فی الدين [۴] — تاکہ دین میں فہم و بصیرت حاصل کریں۔

نیز کتاب کے ساتھ حکمت کی تعلیم کو رسول اللہ کی بعثت کا مقصد ٹھہرایا گیا ہے:-

وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ [۵] — وہ رسول کتاب اور حکمت کی تعلیم دیتا ہے۔

ان کے علاوہ بہت سے احکام اور اصول کی علتیں غایتیں اور حکمتیں بیان کردی گئی ہیں جن سے استنباط و استخراج کی راہیں کھلتی ہیں اور صریح کے ساتھ پیش آمدہ غیر صریح کو شامل کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل یہ تھا کہ "وحی" کے ذریعہ جن معاملات کی وضاحت نہ ہوتی ان میں اپنی رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے چنانچہ ایک موقع پر آپ نے فرمایا۔ | رسول اللہ نے حوصلہ افزائی فرمائی ہے

اذا امرتكم بشيء من رأيي فانما انا بشر [۶] — جب میں اپنی رائے سے کوئی حکم دوں تو میں بشر ہوں۔

اسی طرح حالات و زمانہ کی رعایت سے جس قدر نظم و انتظام میں تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے اور اس کی وجہ سے احکام کے موقع و محل کی تعیین ضروری ہوتی ہے، ان سب کے متعلق رسول اللہ نے فرمایا۔

ان كان شيء من امر دنياكم فشأنكم به [۷] — اگر تمہارے دنیوی امور سے کچھ متعلق ہے تو اس کا حال تم جانتے ہو۔

---

[۱] مصباح الاصول مصنفہ ڈاکٹر ... [illegible] ... تشریح ناسمی کی دوسرا دور فقہ عہد کبار صحابہ میں۔ [۲] سورۂ حشر رکوع ۱۔ [۳] توضیح تلویح کی القیاس۔ [۴] سورۂ توبہ رکوع ۱۵۔ [۵] سورۂ آل عمران رکوع ۱۷۔ [۶] مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ [۷] ابن ماجہ کتاب الرہون باب تلقیح النخل۔

اور معاذ بن جبلؓ کو یمن بھیجتے وقت اس طرح فہمائش کی :-

کیف تقضی اذا عرض لک قضاء قال	رسول اللہؐ نے پوچھا کہ مقدمات میں کیسے فیصلے کروگے؟ جواب دیا
اقضی بکتاب اللہ قال فان لم تجد	کتاب اللہ کے مطابق، اگر کتاب اللہ میں صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟
فی کتاب اللہ تعالی قال فبسنۃ رسول اللہ	عرض کیا، رسول اللہ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، اگر سنت
قال فان لم تجد فی سنۃ رسول اللہ	میں بھی صراحت نہ ہو تو کیا کروگے؟ جواب دیا کہ اپنی رائے سے
قال اجتهد برأیی ولا آلو قال علیہ السلام	اجتہاد کروں گا اور کوتاہی نہ کروں گا، اس پر رسول اللہؐ خوش
الحمد للہ الذی وفق رسول رسول اللہ	ہوئے اور فرمایا اللہ کا شکر ہے کہ اس نے رسولؐ کے فرستادہ
لما یرضی بہ رسول اللہ۔[1]	کو رسولؐ کی پسندیدہ بات پر عمل کرنے کی توفیق دی۔

دوسری روایت میں ہے کہ رسول اللہؐ نے حضرت معاذؓ اور ابو موسیٰؓ اشعری دونوں کو یمن کے ایک ایک علاقہ کا حاکم بنا کر بھیجتے وقت فہمائش کی اور انھوں نے یہ جواب دیا :

اذا لم نجد الحکم فی السنۃ نقیس	جب ہم سنت میں حکم نہ پائیں گے تو ایک معاملہ کو دوسرے پر
الامر بالامر فما کان اقرب الی الحق عملنا	قیاس کریں گے اور جو حق سے زیادہ قریب ہوگا اس پر
بہ فقال علیہ السلام اصبتما۔[2]	عمل کریں گے، اس پر رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تم دونوں درستی کو پہنچے۔

صحابہ کا احتیاط اور مخالف قیاس حدیث کا عمل ان واضح ہدایات کے باوجود صحابہ کرامؓ رائے اور اجتہاد کے باب میں نہایت محتاط تھے حالات وزمانہ کی رعایت سے جس قدر اجتہاد کی ضرورت ہوتی یا رائے استعمال کرنے کی نوبت آتی تو مقاصدِ شریعت اور اصولِ دین سے سرِ مو تجاوز نہ فرماتے اور خلاف ورزی کی صورت میں آزادانہ رائے پر سخت نکیر کرتے تھے، کیوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آزادانہ رائے استعمال کرنے کی مذمت کی ہے چنانچہ ایک حدیث میں ہے:

لم یزل امر بنی اسرائیل مستقیماً	بنی اسرائیل کا معاملہ ٹھیک چلتا رہا جب تک ان میں
حتی کثرت فیھم اولاد السبایا فقاسوا	لونڈی زادوں کی کثرت نہیں ہوئی، کثرت کے بعد ان

---

[1] مشکوٰۃ باب العمل فی القضاء والخوف۔ [2] منہاج الاصول باب قیاس فی بیان انہ حجۃ۔

مالم یکن بما قد کان — لوگوں نے نئے معاملات کو سابقہ معاملات پر قیاس کیا جس سے
فضلوا واضلوا۔[1] — خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو گمراہ کیا۔

اولاد السبایا (لونڈی زادوں) سے مراد غیر تربیت یافتہ اور حقیقت ناشناس لوگ ہیں جن کی علمی حیثیت ناقص اور فکری صلاحیت خام ہوتی ہے پھر بھی اپنے کو غیر معمولی حیثیت و صلاحیت کا مالک سمجھنے لگتے ہیں۔

ایسے لوگ ہر قوم میں پائے جاتے ہیں، لیکن زوال زدہ قوموں میں ان کی بڑی کثرت ہوتی ہے۔ جب یہ لوگ اجتہاد کے مدعی بن کر اپنی رائے کو دخل دینے لگیں گے تو کس قدر ضلالت و گمراہی پھیلے گی؟

اظہار رائے میں صحابہؓ کا احتیاط

حدود و قیود کی نگہداشت کے باوجود صحابہ کرامؓ اظہار رائے میں بھی حد درجہ محتاط تھے چنانچہ حضرت ابوبکرؓ نے ایک مسئلہ کے بارے میں فرمایا:۔

اقول فیہا برأیی فان یکن صوابا فمن اللہ — اپنی رائے سے کہتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی طرف سے ہے
وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان۔[2] — اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی طرف سے سمجھو۔

حضرت عمرؓ نے ایک موقع پر فرمایا: "یہ عمرؓ کی رائے ہے صحیح ہے تو خدا کی جانب سے ہے غلط ہو تو عمرؓ کی جانب سے ہے۔"[3]

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے ایک فتویٰ کے بارے میں کہا کہ:

"میں اپنی رائے سے فتویٰ دیتا ہوں اگر صحیح ہے تو اللہ کی جانب سے ہے اور غلط ہے تو میری اور شیطان کی جانب سے ہے اللہ اور اس کا رسول بری ہے۔"[4]

ایک مثال کے ذریعہ صحابہؓ کی حیثیت کی وضاحت

جس طرح طبیب حاذق کے فہیم شاگرد مدتوں اس کے پاس رہنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص و اثرات سے واقفیت حاصل کر لیتے ہیں جنھیں طبیب استعمال کرتا رہتا ہے، اسی طرح صحابہ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم تھے انھوں نے مدت تک نبوی تعلیم اور فیض صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔

---

[1] دارمی و توضیح تلویح فی القیاس۔ [2] منہاج الاصول بحث الشیئ فی بیان الترجیح۔

[3] تاریخ التشریع الاسلامی دور دوم فقہ عہد صحابہ میں۔ [4] حوالہ مذکور۔

یہی وہ لوگ تھے جنھوں نے احکام کے موقع ومحل کو دیکھا تھا، شریعت کے طریق نفاذ کو سمجھا تھا، اور نبوت کے فیضان سے براہِ راست استفادہ کیا تھا، اس بناء پر نہ ان سے بڑھ کر کوئی مزاج شناسِ نبوت ہو سکتا ہے اور نہ ان کی رائے وعمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو ترجیح دی جا سکتی ہے۔ بلکہ مجموعی حیثیت سے ان کو معیار تسلیم کرنا منشاءِ نبوت کے مطابق ہے کیوں کہ نبوت اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ یک ایسی جماعت تیار کردے جو بعد میں ہر حیثیت سے تعلیمات کی محافظ بن کر اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔

ظاہر ہے کہ "نبی" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا ہے، البتہ اس کے ارشادات میں بہت سے اصول وکلیات ہوتے ہیں جن میں پیش آنے والے واقعات کی طرف رہنمائی موجود ہوتی ہے چوں کہ یہ جماعت اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس ہوتی ہے، اس بناء پر بعد میں فطری طور پر رہنمائی کے فرائض اسی جماعت کے سپرد ہوتے ہیں اور اُسی کی رہنمائی قبولیت کے معیار پر ٹھیک اُترتی ہے۔

صحابیتؓ توسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے

جس طرح "نبوتؐ" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ نقشۂ ہدایت کے مطابق زندگی کی عمارت تعمیر کرے، اس طرح "صحابیتؓ" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ان خدوخال کو نمایاں کرے جو نقشہ وعمارت میں حالات وزمانہ کی رعایت کے لئے موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوت کے بعد ہے اس لحاظ سے اگر نبوتؐ کا اصل کام تعمیرِ عمارت ہے تو صحابیتؓ کا اصل کام توسیع عمارت ہے۔ اس توسیع میں اگر ایک طرف کچھ نئے احکام کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے تو دوسری طرف بہت سے احکام کے موقع ومحل کی تعیین لازمی ہوتی ہے۔

عمارت کا جوہری حصہ اور ہدایت کا مرکزی نقطہ معاشرہ میں خیروشر کی نسبت اور عدل واعتدال کی قوت ہے وہ اس توسیع میں بہر حال برقرار رہتی ہیں بلکہ صحابیتؓ، سی انداز سے توسیعی پروگرام چلانے پر مامور ہوتی ہے کہ ان پر کسی طرح زد نہ پڑنے پائے ورنہ پروگرام کے صحت کی کوئی ضمانت نہ باقی رہے گی۔

صحابہؓ میں کارِ نبوت چلانے کی صلاحیت

صحابۂ کرام میں توسیع عمارت کے ساتھ کارِ نبوت کو چلانے کی کس قدر صلاحیت تھی اس کا اندازہ درجِ ذیل تصریحات سے ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:-

رَضِیَ اللّٰہُ عَنۡہُمۡ وَرَضُوۡا عَنۡہُ ۔ اللہ ان سے راضی ہوا اور وہ اللہ سے راضی ہوئے

اس سے بڑھ کر ان کی برگزیدگی اور تقدس کی کوئی تاریخی دستاویز ہو سکتی ہے اور نہ حفاظت کی ضمانت مل سکتی ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ما من نبي بعثه الله في امة قبلي الا كان	اللہ نے جتنے نبی مجھ سے پہلے مبعوث فرمائے اُن سب کی
له في امة حواريون واصحاب يأخذون	امتیں اس کے مددگار اور اصحاب تھے جو نبی کی سنت
بسنته ويقتدون بامره [1]	حاصل کرتے اور اس کے حکم کی اقتداء کرتے تھے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا:-

اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم	یہ لوگ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی
كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا	نیکی علم کی گہرائی اور تکلف کی کمی میں اس امت کے
اعمقها علما واقلها تكلفا اختارهم الله	افضل ترین لوگوں میں ہیں انہیں اللہ نے اپنے نبیؐ کی
لصحبة نبيه ولاقامة دينه [2]	صحبت اور اپنے دین کو قائم کرنے کے لئے منتخب کیا ہے۔

انتظامی اور قانونی معاملات میں، انہیں کس قدر فوقیت اور برتری حاصل تھی اس کا اندازہ ان وضاحتوں سے ہوتا ہے:-

ایک موقع پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:

وافقت ربي في ثلاث [3]	تین باتوں میں اپنے رب کی میں نے موافقت کی ہے۔

اور حضرت عائشہؓ صدیقہ نے فرمایا:

لو ادرك النبي صلى الله عليه وسلم	اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس حالت کو پاتے جو اب
ما احدث النساء لمنعهن من المساجد	عورتوں نے پیدا کر رکھی ہے تو ان کو مسجدوں میں جانے
كما منعت نساء بني اسرائيل [4]	منع کر دیتے جس طرح بنی اسرائیل کی عورتیں منع کر دی گئی تھیں۔

---

[1] مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ [2] مشکوٰۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ فصل ثالث۔

[3] بخاری ج ۲ کتاب التفسیر باب واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔ [4] بخاری ج ۱ باب خروج النساء الی المساجد۔

درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے فرق درجہ اور مرتبہ کے لحاظ سے جس طرح تمام انسان یکساں نہیں ہوتے ہیں، اسی طرح تمام صحابہؓ یکساں نہیں ہیں بلکہ مذکورہ حیثیت اور عہدہ کے مستحق وہی صحابۂ کرام ہیں جنھوں نے رسول اللہؐ کی صحبت میں اپنی عمر گذاری ہے اور فیضانِ نبوتؐ سے خصوصی استفادہ کیا ہے۔

الذین افنوا اعمارھم فی الصحبة وتخلقوا باخلاقه الشریفة کالخلفاء والازواج المطھرات والعبادلة وانس وحذیفة ومن فی طبقتھم۔

جن صحابہؓ نے رسول اللہؐ کی صحبت میں اپنی عمریں گذاری ہیں اور آپ کے پاکیزہ اخلاق کو اپنی زندگی میں رچا یا اور بسایا ہے جیسے خلفاء راشدینؓ ازواجِ مطہراتؓ عبادلہ ۴ (عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ عبداللہ بن زبیرؓ عبداللہ بن عباسؓ) حضرت انسؓ حضرت حذیفہؓ اور جو ان کے طبقہ میں ہیں۔

قرآنِ حکیم نے "ورضوا عنه" کے ذریعہ جن صحابۂ کرام کی قلبی و نفسی کیفیت ظاہر فرمائی ہے، اسی طرح جن کو اپنا سب سے بڑا "تمغہ" "رضی اللہ عنھم" عطا فرمایا ہے ان سے بھی خاص صحابہؓ مراد ہیں، چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:-

وَالسّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَالْاَنْصَارِ وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ۔ [1]

اور مہاجرین و انصار میں جو لوگ سبقت کرنے والے سب سے پہلے ایمان لانے والے ہیں اور وہ لوگ جنھوں نے خلوص و راست بازی کے ساتھ ان کی پیروی کی وہ اللہ سے راضی ہوئے اور اللہ ان سے راضی ہوا۔

فقہاء کی نظر میں صحابہ کے اقوال کی اہمیت قانون و تشریع میں ان صحابہ کے اقوال کو فقہاء نے نہایت اونچا درجہ دیا ہے وہ کہتے ہیں:

فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزیادة الاصابة فی الرای ببرکة صحبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ [2]

صحابہؓ کے اقوال حجت ہیں ممکن ہے رسول اللہؐ سے سنا ہو، اور صحبت کی برکت سے ان کی [illegible] درستی میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

قول الصحابی فیمالا یمکن فیہ الرای	جس میں رائے کی گنجائش نہ ہو اس میں صحابی کا قول
یلحق بالسنۃ لغیرہ۔[1]	غیر صحابی کے لئے سنت کے حکم میں ہوگا۔

اور جس میں رائے کی گنجائش ہو تو بدلے ہوئے حالات کے مطابق اس میں قیاس کرنے کی اجازت ہے۔[1]

اسی طرح جو بات صحابہؓ میں شائع ہو اس کی اتباع ضروری ہے اور جس میں اختلاف ہو، اس میں گنجائش ہے:۔

یجب اجماعا فیما شاع فسکتوا	جو بات صحابہ میں عام طور پر شائع ہو اس کی اتباع
مسلمین ولایجب اجماعا فیما ثبت	اجماع کی حیثیت سے واجب ہے اور جس میں اختلاف
الخلاف بینھم۔[2]	ثابت ہو اس میں وسعت ہے۔

نیز جس بات پر شیخین (ابوبکر صدیقؓ و عمر فاروقؓ) کا اتفاق ہو اس پر عمل کرنا واجب ہے۔

کل ما ثبت فیہ اتفاق الشیخین	ہر وہ بات جس میں شیخین کا اتفاق ہو اس کی
یجب الاقتداء بہ۔[3]	اقتدا واجب ہے۔

اگر کسی معاملہ میں عام ابتلا کی حالت پائی جائے اور صحابہؓ کے اقوال اس کے خلاف ہیں تو ایسی حالت میں اُن پر عمل کرنا ضروری نہ ہوگا جس طرح سنت پر عمل ایسی حالت میں ضروری نہیں ہوتا ہے۔

لا یقبل فیہ السنۃ فلا یقبل ھو	ایسی حالت میں سنت نہ قبول کی جائے گی ہذا جو چیز سنت کی مشابہت
ما یقبل بشبھہ بہ	کی وجہ سے قبول کی گئی ہے وہ بھی مقبول نہ ہوگی۔

(باقی)

[1] توضیح تلویح ۲۔ جعص فی تقلید الصحابی و در المختار فی اصول میں ہے۔ [2] توضیح تلویح ص ۲۰۰۔ [3] حوالہ بالا۔

(سلسلہ کے لئے دیکھئے برہان دسمبر ۱۹۶۵ء)

سود کے نظریات کی تنقیدی تاریخ

از - بوم - باورک

مترجمہ: مولانا فضل الرحمٰن

ایم اے، ال ال بی (علیگ) لکچرر شعبہ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

کتاب اول — مسئلے کا ارتقار

باب اول — ازمنۂ قدیمہ و وسطیٰ میں سود کی مخالفت

یہ بات اکثر کہی گئی ہے کہ دلچسپ موضوعات کے بارے میں صرف یہی نہیں کہ ہماری معلومات میں رفتہ رفتہ اضافہ ہوتا ہے بلکہ ان موضوعات سے متعلق ہمارے ذوقِ تجسس میں اضافے کا انداز بھی یہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا تو شاذونادر ہی ہوتا ہے کہ ادھر ہماری توجہ کسی مسئلے کی طرف منعطف ہوئی اور اُدھر ہم نے اس کی ساری تفصیلات و محتویات کا ادراک کر لیا اور مسئلہ اپنی تمامتر پہنائیوں کے ساتھ پہلی ہی نگاہ میں ہمارے سامنے آ گیا۔ اکثر و بیشتر تو یہی ہوتا ہے کہ مسئلے کا کوئی فکر انگیز پہلو ہمیں اپنی طرف متوجہ کر لیتا ہے، رفتہ رفتہ اس کے بظاہر غیر دلچسپ پہلو بھی نگاہ کے سامنے آنے لگتے ہیں اور آخر کار ان پہلوؤں کو بھی اس ارتقا پذیر شئے کا لازمی جز تصور کیا جانے لگتا ہے۔

ربا القرض یا یوزری یعنی بے محنت آمدنی پر بحث طبعی ربا سے پہلے شروع ہوئی جس میں محنت ہمیشہ موجود اور آمدنی کا سبب موجود ہوتی ہے

سود کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ اس پر غور و فکر کی ابتدا ربا القرض کی صورت سے ہوئی اور پورے دو ہزار سال تک ربا القرض کی حقیقت و ماہیت پر بحث و مباحثہ اور اس کے بارے میں مختلف نظریات کی پیش کش میں گزر گئے تب کہیں جا کر اس سوال پر غور و فکر ضروری سمجھا گیا جس کا جواب سود کے مسئلے کی حدود کی مکمل اور معقول تعیین

کرسکتا تھا یعنی یہ سوال کہ طبعی ربا کیوں اور کہاں سے حاصل ہوتا ہے، اس کا سرچشمہ کیا ہے۔

اس کا سمجھنا بہت آسان ہے کہ ایسا کیوں ہوا۔ سود کے بارے میں ذہن کے لئے سب سے زیادہ باعثِ کشش یہ امر ہوتا ہے کہ سود کا منبع اور سرچشمہ محنت نہیں دولت ہے۔ ربا القرض کے سلسلے میں، خاص طور سے ربا القرض کی اس قسم کے سلسلے میں جس کا حصول زر کی ان رقوم سے ہوا ہے جو خود اپنی فطرت کے لحاظ سے بے ثمر اور بانجھ ہیں۔ مذکورہ خصوصی امر اس قدر اہمیت اختیار کر جاتا ہے کہ خواہی نخواہی مرکزِ توجہ بن کر رہ جاتا ہے۔ اس کے برخلاف طبعی ربا کا حصول چاہے محنت کے ذریعے نہ ہوا ہو، تاہم اتنی بات تو طے ہے کہ کاروبار چلانے والے سرمایہ کار (CAPITALIST-UNDERTAKER) کی محنت سے تعاون اس کے حصول کا یقینی سبب ہوتا ہے اور سطح بیں نگاہ محنت اور محنت سے تعاون دونوں کو بآسانی تمام ایک دوسرے سے خلط ملط کر دیتی ہے یا کم از کم ان میں باہم کوئی نمایاں فرق نہیں کر پاتی۔ چنانچہ ہم اس بات کو محسوس نہیں کر پاتے کہ ربا القرض کی طرح طبعی ربا میں بھی محنت کے بغیر دولت کے حصول کا حیران کن عنصر شامل ہے۔ اس بات کے احساس سے پہلے اور نتیجے کے طور پر اس سے پہلے کہ سود کا مسئلہ مناسب وسعت اختیار کر سکے یہ ضروری تھا کہ خود سرمایہ اور اقتصادی زندگی میں اس کی کھپت ایک وسیع تر ارتقائی مرحلے سے گزر جائیں اور اس آمدنی کے سرچشمے کے بارے میں باقاعدہ تحقیق کی ابتدا ہو جائے اس تحقیق کے لئے ضروری تھا کہ اس کا کام صرف اتنا ہی نہ ہو کہ اس معاملے کی صرف نمایاں اور اہم شکلوں کی جانب اشارہ کر دے بلکہ اس کی سادہ اور ابتدائی شکلوں کو روشنی میں لانا بھی اس کے لئے ضروری تھا، لیکن ان شرائط کی تکمیل اسی وقت ممکن ہو سکی جب اس بات پر کہ ربا القرض اس زر سے پیدا ہوتا ہے جو خود بانجھ ہے آدمی کو اظہارِ تعجب کئے ہوئے چند ہزار سال گزر گئے۔

دورِ اوّل — نسبتاً ایک مختصر دور — تیرھویں صدی تک وسیع ہے۔ یہ دور یوژری کی مذمت سے شروع ہوتا

سود کے مسئلے کی تاریخ کی ابتدا ایک ایسے طویل دور سے ہوتی ہے جس میں موضوعِ تحقیق صرف ربا القرض یعنی یوژری رہا ہے۔ اس دور کی ابتدا زمانۂ قدیم سے ہوتی ہے اور انتہا عہدِ وسطیٰ کے زمانے میں تیرھویں صدی کے اختتام پر۔ یہ دور دو مخالف اصولوں کی باہم جنگ آزمائی پر مشتمل ہے جن میں سے قدیم تر سود کی مخالفت میں ہے اور دوسرا موافقت میں۔ یہ تنازعہ درحقیقت تہذیب کی تاریخ سے تعلق رکھتا ہے، اپنی جگہ پر بے حد دلچسپ ہونے کے علاوہ

اقتصادی اور قانونی زندگی کے ارتقاء پر اس کا نہایت گہرا اور دور رس اثر پڑا ہے جس کے اثرات ہم آج اپنے زمانے میں بھی محسوس کرتے ہیں۔ تاہم جہاں تک سود کے نظری مسئلے کے ارتقاء کا تعلق ہے یہ پورا دور باوجود اپنی وسعت اور مصنفین کی تعداد کی کثرت کے نسبتاً ایک بنجر دور ہے۔ لوگوں کی جنگ آزمائی مسئلے کے مرکز کے لئے نہ تھی بلکہ ایک ایسی بیرونی چوکی کے لئے تھی جو نظری نقطۂ نگاہ سے مقابلتاً ضمنی اہمیت کی حامل تھی۔ نظریہ عمل کی غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ لوگوں کو اس سے غرض کم تھی کہ فی حد ذاتہ ربا القرض کی حیثیت سے پردہ اٹھانے کی کوشش کریں۔ ان کی جدوجہد اس امر پر مرکوز تھی کہ نظریئے میں انھیں کوئی ایسی چیز مل جائے جس سے وہ سود کی بھلائی یا برائی کے بارے میں کوئی رائے قائم کر سکیں اور اس رائے کو مذہبی، اخلاقی یا اقتصادی بنیادوں پر استوار کر سکیں۔ مزید برآں اس بات سے کہ اس اختلاف کا سب سے سرگرم زمانہ وہ رہا ہے جس میں کلامیات کا فن اپنے پورے شباب پر تھا، یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ مذکورہ موضوع کی حقیقت کا علم کسی طرح ان موافق و مخالف دلائل کے ہم پلہ نہ رہا ہوگا جو اس سلسلے میں پوری قوت کے ساتھ پیش کئے جا رہے تھے۔

اس مسئلے کے ارتقاء کے ابتدائی مرحلوں کی تفصیل و تشریح کے سلسلے میں مذکورۂ بالا وجوہ کی بناء پر میں کچھ زیادہ نہیں کہنا چاہتا، اس وجہ سے بھی کہ اس دور کے بارے میں متعدد تصانیف موجود ہیں جن میں سے بعض اپنی جگہ پر بہترین ہیں۔ اس موضوع پر جتنا مواد ان کتابوں میں مل جاتا ہے وہ ہماری اپنی ضرورت سے نہ صرف زائد ہے بلکہ یہاں اسے پیش کرنا ہمارے لئے نامناسب بھی ہے۔ ربا القرض کی جو مخالفت کی گئی، بہتر ہم اس کے مختصر حال سے شروع کرتے ہیں۔

صنعت کے غیر ترقی یافتہ مرحلے پر سود سے نفرت کا اظہار

روشر (ROSCHER) نے اس طرف اشارہ کیا ہے کہ اقتصادی ارتقاء کے ابتدائی مراحل میں سود لینے کی بڑی جاندار مخالفت باقاعدہ طور پر نظر آتی ہے اس مرحلے پر پیداآوری میں قرض کا بہت کم دخل ہوتا ہے۔ قرضوں کی نوعیت عموماً صرفی ہوتی ہے اور یہ قرضے اصولی طور پر حاجت مند اور مصیبت زدہ لوگوں کو دیئے جاتے ہیں۔ قرض خواہ عموماً مالدار ہوتا ہے اور قرضدار غریب۔ لوگوں کے سامنے قرض خواہ کی تصویر یہ آتی ہے کہ ایک شخص ہے جو سود کی شکل میں ایک غریب آدمی سے جو تھوڑا بہت اس کے پاس ہے وہ بھی چھین لیتا ہے تاکہ اپنی دولت کی فراوانی میں مزید اضافہ کر سکے۔ اسی

صورتِ حال کے پیشِ نظر یہ بات کچھ تعجب انگیز نہیں کہ قدیم دنیا اور عیسائی ازمنۂ وسطیٰ یوزری کے سخت مخالف رہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قدیم دنیا نے باوجود کچھ اقتصادی اڑ ونوں کے کبھی قرض کو بحیثیت ایک نظام کے ترقی نہیں دی[1] اور ازمنۂ وسطیٰ نے رومی کلچر کے زوال کے بعد صنعت کے بارے میں جیسے کہ دوسری بہت سی چیزوں کے بارے میں بھی اپنے آپ کو انھیں حالات میں پایا جو زمانۂ قدیم کی پیداوار تھے، سود سے اس تنفر کی بابت دونوں زمانوں سے متعلق ہمارے پاس دستاویزی یادگاریں موجود ہیں۔

فلسفیوں کی مخالفانہ روش | قدیم دنیا نے بے شمار مرتبہ سود کی مخالفت کا اظہار کیا لیکن جہاں تک نظریے کے ارتقار کا تعلق ہے، اس اظہار کی کوئی خاص اہمیت نہیں، اس مخالفت کا اظہار کچھ تو اُن قوانین کی شکل میں ہوا، جو سود لینا ناجائز قرار دیتے تھے۔ ان میں سے بعض کا زمانہ بہت قدیم ہے — اور بعض اوقات فلسفی مصنفوں یا فلسفیانہ رجحانات رکھنے والے مصنف حضرات کی ہنگامی اور وقتی تحریروں کی صورت میں ہوا۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سود کو قانونی طور پر ناجائز قرار دیا جاتے رہنا ایک ایسی چیز ہے جسے ایک ایسی شہادت کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ یقین نہایت عام اور پختہ تھا کہ سودی کاروبار کا لازمی تعلق بعض برائیوں اور خرابیوں سے ہے۔ تاہم یہ کہنا بڑا مشکل ہے کہ اس قانونی تحریم کی بنیاد کسی واضح نظریے پر تھی، ہمیں بہرحال اس طرح کا کوئی نظریہ اپنے اسلاف سے نہیں ملا۔ فلسفی مصنفین مثلاً افلاطون، ارسطو، دونوں کیٹو، سسرو، سنیکا، پلوٹارک وغیرہ عموماً اس موضوع پر اتنے سرسری انداز میں بحث کرتے ہیں کہ وہ اس

---

[1] اقتصادی ارتقار کے ابتدائی مراحل کے بارے میں لوم۔ بروڈرک نے جو کچھ لکھا ہے، تاریخی حقائق اس کی تردید کرتے ہیں۔ یہ صحیح نہیں کہ قدیم زمانے میں، اور قرونِ وسطیٰ میں قرض بحیثیت نظام کے موجود تھا۔ [illegible] معاشیات کے نظری ماہرین کا محض بے بنیاد مفروضہ ہے، [illegible] کہ حقیقی زندگی میں قرض کی موجودگی قرونِ قدیمہ و وسطیٰ کی [illegible] دیکھیے

POSTAN · CRED T IN MEDIEVAL TRADE (ESSAYS IN ECONOMIC HISTORY · ED E.M. CARUS-WILSON, LONDON 955, PP 6. - 87)

[illegible] قرض [illegible] کرسٹل سٹ تاریخی اور فقہی [illegible] کی تردید کرتے ہیں کہ قرض [illegible] میں موجود تھا —

کی مخالفت میں جو فیصلہ دیتے ہیں اس کے لئے نظری اعتبار سے کوئی بنیاد پیش کرنے کی زحمت تک گوارا نہیں کرتے۔ اس کے علاوہ سیاق و سباق کچھ ایسا ہے کہ یہ امر مشکوک ہو جاتا ہے کہ وہ سرے سے سود ہی کے مخالف ہیں یا مقدار سود کی کثرت پر وہ معترض ہیں اور اگر پہلی صورت ہے تو کیا وہ سود پر اس لئے اعتراض کرتے ہیں کہ وہ اپنی فطرت کے لحاظ سے خبیث ہے یا محض اس وجہ سے کہ سود اس مال و دولت کے حصول میں سازگار ثابت ہوتا ہے جس سے انہیں نفرت ہے۔

ارسطو کی دلیل: زر پیدا آور نہیں

قدیم ادب میں میرے خیال میں یک ٹکڑا ایسا ہے جو براہ راست اس نظریے کی تاریخ کے سلسلے میں ایک خصوصی قدر و قیمت کا حامل ہے، کیوں کہ اس کے ذریعے ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ سود کی اقتصادی نوعیت کے بارے میں مصنف کی واقعی رائے کیا ہے۔ یہ ٹکڑا ارسطو کی کتاب "سیاسیات" میں ملتا ہے اور اکثر اسے حوالے کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "حصولِ دولت کے دو طریقوں میں سے، ایک تو جیسا کہ بتایا گیا، تدبیر منزل (گھریلو نظم و نسق) کا ایک جزو ہے اور دوسرا خردہ فروشی ہے۔ ان میں سے پہلا تو ضروری اور شریفانہ ہے اور دوسرا طریقہ مبادلے کی ایسی صورت ہے جس پر بجا طور پر اعتراض کیا جاتا ہے کیونکہ یہ غیر فطری ہے اور اس کے ذریعے آدمی دوسرے سے (ناجائز) فائدہ اٹھاتا ہے۔ اس میں بھی سب سے زیادہ قابلِ نفرت قسم، جس سے نفرت کرنا عقل و دانش کا تقاضا ہے، یوزری ہے، جس میں خود روپے سے، نہ کہ اس کے فطری استعمال سے، منافع کمایا جاتا ہے۔ وجہ یہ کہ روپے کا مقصد تو یہ تھا کہ اسے مبادلے میں استعمال کیا جائے نہ کہ یہ اسے سود کے ذریعہ بڑھایا جائے۔ اور یوزری کی یہ اصطلاح، جس کا مفہوم یہ ہے کہ روپیہ روپے کو جنتا ہے، روپے کی نسل کشی کے لئے استعمال کی جاتی ہے کیوں کہ بچہ اپنے والدین کے مشابہ ہوتا ہے، حصولِ دولت کا یہ طریقہ سب سے زیادہ غیر فطری ہے" (جووٹ کا ترجمہ ص ۱۹)

اس عبارت کے قطعی مفہوم کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا جا سکتا ہے: زر اپنی فطرت کے لحاظ سے بے ثمر ہے؛ چنانچہ قرض خواہ کا منافع زر کی کسی مخصوص صفت کا نتیجہ نہیں ہو سکتا؛ یہ منافع قرض دار کو صرف دھوکا دے کر حاصل کیا جاتا ہے؛ سود ایک ایسا منافع ہے جو غلط طریقے اور بے ایمانی سے حاصل کیا گیا ہے۔

اس وقت تک مسئلے کی حیثیت صرف نظری ہے سود بحیثیت ایک تسلیم شدہ ادارے کے موجود ہے

قدیم وحشی زمانے کے مصنفین سود کے مسئلے کی گہرائی میں کیوں نہیں اترے۔ اس کی وجہ نہایت سیدھی سادی ہے۔ مسئلے کی کوئی عملی

حیثیت باقی نہیں رہی تھی، حکومت نے رفتہ رفتہ سود کے لین دین سے مفاہمت کر لی تھی، اٹیکا (ATTICA) میں سود پر بہت عرصے سے قانونی پابندیاں اٹھا لی گئی تھیں۔ روم کی عامی سلطنت نے تحریمِ سود کے قطعی قوانین کو بغیر رسمی طور پر منسوخ کئے، پہلے پہل تو ان کی طرف سے اغماض برتا اور بعد میں سود کی قانونی شرح کا اجرا کر کے آخر کار رسمی طور پر ان کی اجازت دے دی۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ اقتصادی تعلقات اس قدر پیچیدہ نوعیت اختیار کر چکے تھے کہ انھیں ایک ایسے نظام کے اندر محدود رکھنا ممکن نہیں رہا تھا جس میں بلا عوض قرضے مہیا کئے جا سکیں۔ تجارت پیشہ اور عملی آدمی بلا کسی استثناء کے بڑی مستعدی سے سود کی حمایت کر رہے تھے، ان حالات میں سود کی موافقت میں قلم اٹھانا تحصیل حاصل تھا اور اس کی مخالفت میں لکھنا بے اثر۔ حالات کی اس نوعیت کا بہترین سراغ اس امر سے ملتا ہے کہ جس حلقے میں سود پر اب بھی اعتراض کیا جا رہا تھا۔ اور دبے دبے لفظوں میں — وہ صرف فلسفی مصنفین کا حلقہ تھا۔

عیسائیت کے تحت ردعمل۔ دنیوی قانون سازی پر کلیسا کی فتح۔ سود کی حرمت

مسیحی قرونِ وسطیٰ کے مصنفین کو اس موضوع پر مکمل طور سے لکھنے کا زیادہ موقع ملا۔

رومی سلطنت کے زوال کے قبل اور بعد کا زمانہ معاشی معاملات میں رجعت پسندی کو اپنے جلو میں لایا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ سود کے بارے میں مخاصمانہ جذبات میں اور زیادہ تندی پیدا ہو گئی۔ عیسائیت کا مخصوص مزاج بھی اسی سمت میں کام کر رہا تھا۔ ایک ایسا شخص جس کا مذہب اسے یہ سکھاتا ہو کہ نرمی اور صدقہ و خیرات دنیا کی بہترین خوبیاں ہیں اور جس کی نظر میں دنیوی مال و متاع کی کوئی زیادہ قدر و قیمت نہ ہو وہ یقیناً اس بات کو نہایت نفرت کی نگاہ سے دیکھے گا کہ امیر قرض خواہ غریب قرض داروں کو نوچیں کھسوٹیں لیکن سب سے زیادہ اثر جس بات کا پڑا وہ یہ تھی کہ عہد نامہ جدید کی مقدس عبارتوں میں ایسے ٹکڑے ملتے تھے جن کی تفسیر عام دستور کے مطابق کی جائے تو یہی مطلب نکلتا تھا کہ سودی لین دین کو براہ راست خدا کی طرف سے حرام قرار دیا گیا ہے۔ لوقا کی مشہور عبارت کے بارے میں یہ بات خاص طور سے صحیح ہے:
"قرض دو، اور آئندہ کے لئے اس سے کوئی توقع نہ رکھو" روز اوّل سے جو یہ بات ہی سے سود کی مخالف تھی جب خدا کے صریح الفاظ کو اتنی قوت کے ساتھ پشت پناہ پایا اس نے پھر اتنی طاقت حاصل کر لی کہ اپنی مرضی کے مطابق قوانین کا اجرا اور نفاذ کر سکے۔ جیسے ہی کلیسا کی طرف سے اسے مکمل حمایت حاصل ہوئی۔ سود کی تحریم کو قانون کا لباس

پہنانے میں اس نے تدریجی طور سے کامیابی حاصل کر لی۔ سب سے پہلے کلیسا نے سودی لین دین کو ناجائز قرار دیا مگر صرف پادریوں کے لئے۔ بعد میں اس تحریم کا دائرہ عوام الناس تک وسیع کر دیا گیا، لیکن اس تحریم کا سرچشمہ اس وقت تک محض کلیسا تھا۔ آخر کار خالص دنیوی قوانین نے کلیسا کے اثر و اقتدار کے آگے سر خم کر دیا اور اس کے تحت قاعدے اور قوانین کو رومی قانون کی سند قبول حاصل ہو گئی۔

واقعات کے اس موڑ نے پندرہ سو سال تک ان مصنفین کی دستگیری کی جو سود کے مخالف تھے، قدیم وحشی فلسفی سود کے سلسلے میں دنیا پر لعنت و ملامت کی بوچھاڑ تو کر سکتے تھے مگر اس طرح وہ کسی بات کو ثابت نہ کر سکتے تھے کیونکہ ان کا رجحان اس طرف تھا نہ وہ اس قابل تھے کہ اپنی اس لعنت و ملامت کو کوئی عملی شکل دے سکیں۔ شالیین کی "افلاطونی" باتوں کی طرح عملی دنیا نے ان کی تنقید کا وزن کبھی اتنا محسوس نہیں کیا کہ سنجیدگی سے اس کی موافقت یا مخالفت پر کمربستہ ہو جائے۔ لیکن اب یہ مسئلہ پھر عملی اہمیت اختیار کر چکا تھا۔ خدا کی بات زمین پر جب ایک مرتبہ غالب آگئی تو اس کے ساتھ اس کی مخالفت بھی وجود میں آئی جس کے پیش نظر یہ ضروری ہو گیا کہ جدید قوانین (حرمت سود) کی حقانیت ثابت کرنے کے لئے جد و جہد کی جائے۔ فطری طور پر یہ کام کلیسا کے مذہبی اور قانونی لٹریچر کے سپرد ہوا۔ اور اب ربا القرض کے موضوع پر ایک ایسی ادبی تحریک وجود میں آئی جس نے سود کی تحریم کا ساتھ شروع سے لے کر اٹھارھویں صدی تک نباہا۔

بارھویں صدی تک موضوع پر بحث مذہبی نقطۂ نظر سے ہوئی۔ جس کے بعد الہٰی، انسانی اور فطری نصاف کی طرف رجوع شروع ہوتا ہے۔

بارھویں صدی عیسوی میں اس لٹریچر کی نوعیت میں ایک قابل ذکر تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس صدی سے پہلے تک بحث و مباحثہ صرف مذہبی مصنفین تک محدود رہا تھا اور بحث کا انداز بھی بنیادی طور سے مذہبی تھا۔ ربا القرض کی قباحت و شناعت اور بطلان کو ثابت کرنے کے لئے خدا اور وحی کی سند پکڑی جاتی تھی۔ کتاب مقدس کی طرف رجوع کیا جاتا تھا اور وہ احکام پیش کئے جاتے تھے جو صدقہ و خیرات وغیرہ سے متعلق تھے۔ ایسا بہت کم ہوتا تھا کہ اقتصادی اور قانونی مصلحتوں پر گفتگو ہو اور اگر کبھی ایسا ہوا بھی تو وہ گفتگو نہایت سادہ ہوتی اور عموم کا پہلو لئے ہوئے۔ صرف کلیسا کے ذمہ دار اصحاب اس موضوع پر شرح و بسط سے گفتگو کرتے تھے، لیکن یہ گفتگو بھی مشکل سے کامل و مکمل کہی جا سکتی ہے۔

بارھویں صدی کے بعد اس موضوع پر بات چیت تدریجی طور پر ارتقاء پذیر اقتصادی بنیادوں پر ہونے لگتی ہے، وحی سے حاصل کردہ دلائل کے ساتھ کلیسا کے علماء سے استناد کیا جانے لگتا ہے۔ مذہبی مقننین اور فلسفیوں کے حوالے پیش ہونا شروع ہوجاتے ہیں — حتیٰ کہ وثنی فلسفیوں کے بھی — پرانے اور نئے قوانین کو پیش کیا جاتا ہے۔ الٰہی اور انسانی انصاف (JUS DIVINUM AND JUS HUMANUM) سے استنباطات کئے جانے کی ابتداء ہوجاتی ہے۔ اور جو چیز ہمارے لئے خاص اہمیت رکھتی ہے کیوں کہ اس کا تعلق زیر بحث موضوع کے اقتصادی پہلو سے ہے وہ یہ کہ فطری انصاف (JUS NATURALE) سے بھی نتائج اخذ کرنے کی کوشش شروع ہوجاتی ہے۔ اب اس تحریک میں قانون داں حضرات بھی سرگرم حصہ لیتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں پہلے مذہبی قانون داں لوگ (یعنی فقہاء) اور ان کے بعد عام ماہرین قانون۔

اس کا سبب۔ حرمتِ سود کا از سرنو دلائلِ عقلیہ کے ذریعے حمایت کی ضرورت

اس موضوع پر ان مصنفین کے اس قدر زیادہ اور اتنی دیدہ ریزی سے توجہ دینے کا خاص سبب یہ تھا کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ سود کی حرمت میں شدت پیدا ہوتی چلی جارہی تھی اور یہ ضروری تھا کہ تجارت پر اس کا جو دباؤ محسوس کیا جارہا تھا، اس سے پیدا شدہ ردِ عمل کے توڑ کے لئے زبردست پیمانے پر اس کی حمایت کی جائے۔ سود کی حرمت شروع میں اس نوعیت کے اقتصادی حالات کے تحت کی گئی تھی کہ یہ کام کچھ زیادہ مشکل ثابت نہ ہوا۔ علاوہ بریں پہلے چند سو سال میں اس حرمت کو اتنی کم خارجی قوت حاصل تھی کہ جہاں کہیں عملی زندگی میں راہیں اس سے مسدود ہوتیں بغیر کوئی بڑا خطرہ مول لئے اس حرمت کو نظرانداز کیا جاسکتا تھا۔ لیکن بعد میں جیسے جیسے تجارت اور صنعت کی ترقی ہوئی ویسے ویسے قرضے کی بڑھتی ہوئی ضرورت کے تحت حرمت کے اثرات زیادہ سختی کے ساتھ محسوس کئے جانے لگے۔ مزید برآں حرمت کا دائرۂ عمل کیوں کہ وسیع ہوتا چلا جاتا تھا اس وجہ سے اس کی حرمت کے اثرات کو محسوس بھی زیادہ کیا جانے لگا تھا اور اب اس کی خلاف ورزی کا نتیجہ سخت سزاؤں کی صورت میں ظاہر ہورہا تھا۔ چنانچہ اقتصادی دنیا سے اس کے مقابلے اور اختلافات ناگزیر طور پر زیادہ ہوتے جارہے تھے۔ رائے عامہ جس نے ابتداء میں فطری طور پر اس کی سب سے زیادہ حمایت کی تھی، اب اس سے کچھ کھنچنے لگی تھی۔ اب یہ نہایت ضروری ہوگیا تھا کہ اسے نظریئے کی کمک پہنچ جائے اور یہ کمک فوری طور پر ترقی یاب علوم سے حاصل کرلی گئی۔

اس موضوع پر مذہبی قانونی (فقیہانہ) تحریروں کے دو ادوار میں سے سود کے نظریئے کی تاریخ کے لحاظ سے پہلا دور قریب قریب کسی قدر و قیمت کا حامل نہیں، اس کے مذہبی اور اخلاقی دلائل سودی لین دین سے اظہارِ نفرت اور مذہبی ماہرین سے استناد کے علاوہ اور کسی چیز پر مشتمل نہیں۔

دوسرا دور ہمارے نقطۂ نظر سے زیادہ اہم ہے، اگرچہ اس کی یہ اہمیت نہ تو اس دور کے مصنفین کی کثرتِ تعداد کی بناء پر ہے اور نہ ان کے پیش کردہ بظاہر وقیع دلائل کی بنیاد پر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ دلائل جو شروع میں چند آدمی پیش کر دیتے تھے بعد میں اکثر و بیشتر انھیں کو دہرایا جاتا رہتا تھا اور دلائل کا وہ ذخیرہ جسے پہلے مصنفین فراہم کر دیتے تھے۔ بعد والوں کو ایسے ورثے کی شکل میں منتقل ہوتا تھا جو ہر شک و شبہ سے بالاتر تھا۔ اور جس کے بارے میں مزید گفتگو کی کوئی گنجائش نہ تھی۔ لیکن ان میں سے اکثر و بیشتر دلائل یا تو کسی بالاتر ہستی سے استناد کرتے تھے یا وہ محض اخلاقی نوعیت کے تھے اور یا پھر ایسے تھے کہ ان میں کوئی جان اور وزن نہ تھا۔ ایک مختصر سا حصّہ ان کا ایسا ضرور تھا — جو بالعموم قانونِ فطرت سے استنباط کئے ہوئے اصولوں پر مشتمل تھا جو کسی نظری دل چسپی کا باعث ہو سکتا ہے۔ اگر ان دلیلوں میں سے بعض موجودہ زمانے کے قاری کو مطمئن کرنے میں کچھ زیادہ کامیاب نہ ہو سکیں تو ہمیں اس بات کو نہیں بھولنا چاہئے کہ ان کا کام اس وقت بھی یہ نہ تھا کہ خالص عقلی طور پر کسی کو مطمئن کر دیں۔ آدمی کو جن باتوں پر یقین و اذعان رکھتا تھا وہ پہلے سے قطعی طور پر طے تھیں، وہ وحی خداوندی جو کسی یقین کی کافی و شافی بنیاد ہو سکتی تھی ان کے خیال میں سود کو ایک لعنت قرار دے چکی تھی، چنانچہ ان عقلی دلائل کے مجموعے کی حیثیت جنھیں حرمتِ خداوندی کی حمایت میں پیش کیا جاتا تھا اس پشتہ بندی سے زیادہ نہ تھی جس کے لئے بہت مضبوط ہونا اس بناء پر زیادہ ضروری نہ سمجھا گیا کہ استدلال کا اصل وزن اور حقیقی بارِ ثبوت اس پر نہ پڑتا تھا۔

میں ان عقلی دلائل کو جو ہمارے لئے کسی دل چسپی کا سامان بن سکتے ہیں جلد ہی پیش کروں گا اور جن مصنفین نے ان دلائل کو وضاحت سے عملی طور پر پیش کیا ہے ان کے بعض اقتباسات دے کر ان کا جائزہ بھی لینے کی کوشش کروں گا۔	اس دور کے دلائل : ۱- زر کا بے ثمر ہونا۔ ۲- زر کا قابلِ استہلاک ہونا۔ ۳- سرمائے کے ساتھ منفعت کی منتقلی ۴- وقت کی فروخت جو ملکِ مشترک ہے۔

سب سے پہلے ہمارے سامنے ارسطو کی دلیل جو زر کے بے ثمر ہونے کے بارے میں ہے آتی ہے لیکن وہ بات جسے سود کے بارے میں نظری اہمیت حاصل ہے یعنی سود کا دوسروں کی محنت کی کمائی اور ان کی مشقت کے نتائج پر پلنے والا طفیلی کیڑا (PARASITE) ہونا، اس کی پوری تشریح مذہبی قانون دانوں کے یہاں ملتی ہے چنانچہ گون زالیز ٹیلیز (GON ZALEZ TELLEZ) کہتا ہے "تو چونکہ روپیہ روپے کو نہیں جنتا اس لئے یہ بات فطرت کے بالکل خلاف ہے کہ قرض دیئے ہوئے روپے پر کوئی اضافہ حاصل کیا جائے، بلکہ یہ کہنا زیادہ مناسب ہوگا کہ یہ اضافہ روپے سے نہیں بلکہ محنت سے حاصل کیا جاتا ہے کیوں کہ جیسا کہ ارسطو نے کہا ہے یقینی بات ہے کہ روپے کو روپیہ نہیں جنتا۔ اس سے کہیں زیادہ واضح الفاظ کوواروویس (COVARRUVIAS) کے ہیں "چوتھی دلیل یہ ہے کہ روپیہ خود اپنی ذات میں سے کسی چیز کو جنم نہیں دیتا اور نہ اس میں جننے کی طاقت ہے اس بناء پر یہ بات ناقابلِ تسلیم بلکہ خلافِ انصاف ہے کہ روپیہ قرض دے کر اس کے استعمال کے معاوضے کے طور پر اصل رقم سے زیادہ واپس لیا جائے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ روپئے سے حاصل نہیں ہوا، روپیہ تو اپنی فطرت سے بانجھ ہے۔ اضافہ تو دوسرے کی محنت کا ثمر ہے"

زر اور دوسری بہت سی ادھار دی جانے والی چیزوں کا مستہلک ہونا اور ان کی ذات کا ختم ہو جانا ایسی چیز تھی جس نے "فطری حق" کی دلیل فراہم کی۔ ٹامس اکوئی ناس (THOMAS AQUINAS) نے اس دلیل کو نہایت وضاحت سے پورے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے حصولِ منفعت ان کی ذات کو ختم کرنے (استہلاک عین) کے ذریعے ممکن ہے مثلاً غلہ اور شراب۔ اس بناء پر ان کی منفعت کو ان کی ذات (عین) سے جدا نہیں کیا جا سکتا اور اگر ان کی منفعت کسی دوسرے شخص کو منتقل کی جائے تو لازمی طور پر ان کی ذات (عین) کی منتقلی بھی عمل میں آئے گی۔ اس طرح کی اشیاء جب ادھار دی جائیں گی تو ادھار دینے کے ساتھ ملکیت میں بھی تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ اب یہ ظاہر ہے کہ یہ کھلی بے انصافی ہے کہ ایک شخص شراب تو بیچے مگر شراب کی منفعت کو اس سے علیحدہ کرے۔ ایسا کرنے کا مطلب صرف یہ ہوگا کہ وہ یا تو اسی چیز کو دو مرتبہ فروخت کرے گا یا پھر ایک غیر موجود چیز کو بیچے گا۔ ٹھیک اسی طرح یہ بھی بے انصافی ہے کہ آدمی اس طرح کی چیزوں کو ادھار دے کر ان پر سود وصول کرے۔ یہاں بھی وہ ایک ہی چیز کی دو قیمتیں چاہتا ہے: وہ اس شے کا بدل بھی چاہتا ہے اور

اس کی منفعت کی قیمت بھی حاصل کرنا چاہتا ہے جسے ہم انٹرسٹ یا یوژری کہتے ہیں۔ ب چوں کہ روپے منفعت کا حصول اسے خرچ کر ڈالنے اور کھپا دینے (استہلاک عین) سے ہی ممکن ہے، اس لئے روپے کی منفعت کی قیمت کا جواز مذکورہ بالا وجوہات سے ناقابلِ تسلیم ہے۔ اس استدلال کی روشنی میں سود کی حقیقت یہ قرار پاتی ہے کہ وہ ایک معدوم شے کی قیمت ہے اور وہ شے ہے مستہلک ہو جانے والی اشیاء کی علیحدہ اور مستقل منفعت!

یک تیسری دلیل کے ذریعے بھی جو بندھے ٹکے انداز میں بار بار دہرائی گئی ہے یہی نتیجہ نکالا گیا ہے۔ قرض دیا ہوا مال قرض دار کی ملک بن جاتا ہے، اس بناء پر قرض دینے والے کو اس مال کی منفعت کی جو قیمت سود کی شکل میں ادا کی جاتی ہے وہ درحقیقت قرض لینے والے کے مال کی منفعت کا معاوضہ ہے اور یہ معاوضہ وصول کرنا ظلم کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ چنانچہ گون زالیز ٹیلیز کہتا ہے " اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہ ملک غیر سے انتفاع حاصل کرتا ہے اور اس طرح دوسرے کو نقصان پہنچا کر اپنی دولت میں اضافہ کرتا ہے " اس سے کہیں زیادہ چبھتے ہوئے الفاظ میں وے کونیس ویکونا (VACONIUS VACUNA) کہتا ہے " چنانچہ وہ آدمی جو ایسے روپے سے فائدہ اٹھاتا ہے، خواہ وہ روپے کی شکل میں ہو یا کسی دوسری صورت میں، وہ اس منافع کو غیر کی ملک سے حاصل کرتا ہے اور اس بات میں اور چوری کر کے اسے حاصل کرنے میں سرمو کوئی فرق نہیں "

آخر میں غالباً سب سے پہلے ٹامس ایکوئی ناس نے مذہبی قوانین کے ذخیرے میں ایک حیرت انگیز دلیل کا اضافہ کیا۔ سود کی حقیقت یہ قرار دی گئی کہ یہ وہ قیمت ہے جو فریب اور دھابازی کے ذریعے اس مشترکہ ملک کے معاوضے میں حاصل کی گئی ہے جس کا نام وقت ہے۔ وہ سود خور، جو سود کے نام سے اپنی دی ہوئی رقم پر اضافہ حاصل کرتے ہیں، ایک تاویل کے ذریعے لوگوں پر اس ناجائز کاروبار کی معقولیت ثابت کرتے ہیں، اس تاویل کو "وقت" کی بنیاد پر پیش کیا جاتا ہے۔ وہ وقت (مہلت) کو اس اضافے کا بدل قرار دیتے ہیں جو سود کی شکل میں حاصل ہوتا ہے۔ اس بات کا ثبوت یہ ہے کہ وہ قرضے پر مہلت میں اضافے یا کمی کے ساتھ سود کی رقم میں زیادتی کمی کرتے رہتے ہیں لیکن وقت ایک ایسی مشترکہ ملک ہے جس کا معین طور پر کوئی مالک نہیں، یہ خدا نے ہر ایک کو برابر دیا ہے۔ اب اگر کوئی سود خور وقت کی قیمت لگاتا ہے گویا کہ وہ اس کی ملک خاص ہے تو وہ اپنے اس ہمسائے کو فریب دے رہا ہے جس کے ہاتھ وہ وقت کو فروخت کر رہا ہے کیوں کہ یہ ایسی چیز ہے جو حتمی بیچنے والے کی ملکیت ہے

اتنی ہی خریدنے والے کی بھی ہے، اس کے ساتھ ساتھ وہ خدا کو بھی دھوکہ دیتا ہے کیوں کہ وہ اس کے عطیہ عام کی قیمت وصول کر رہا ہے۔ خلاصہ یہ کہ ان مذہبی قانون دانوں (مسیحی فقہاء) کی نگاہ میں ربا القرض وہ آمدنی ہے جو قرض دینے والا قرض دار کی ملکیت میں سے دھوکے بازی یا زبردستی سے وصول کرتا ہے۔ ادھار دینے والے کو سود کی شکل میں وہ پھل دیئے جاتے ہیں جو بے ثمر روپے سے حاصل نہیں ہوتے، وہ ایسی منفعت کو فروخت کرتا ہے جس کا کوئی وجود نہیں یا جو پہلے سے قرض دار کی ملکیت ہے۔ آخری بات یہ کہ وہ اُس وقت کو بیچتا ہے جو قرض دار کی بھی اتنی ہی ملکیت ہے جتنی قرض خواہ کی۔ مختصر یہ کہ اسے جس پہلو سے بھی دیکھا جائے سود کی حیثیت ایک ایسے طفیلی منافع کی ہے جو فریب خوردہ قرض دار سے بجبر و جور وصول کیا جاتا ہے۔

حرمت کا اطلاق اس منافعے پر نہیں ہوتا جو سرمائے کو ذاتی طور پر کھپانے کے نتیجے میں حاصل ہوا ہو۔ اس فیصلے کا انطباق اس انٹرسٹ پر نہیں کیا گیا جو پائیدار اموال کو کرائے پر دینے سے حاصل ہوتا ہے مثلاً مکان، فرنیچر وغیرہ۔ طبعی منافعے پر جو ذاتی جدوجہد سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کا کوئی اثر نہیں پڑا۔ اس بات کو محسوس نہیں کیا گیا، خاص طور سے اس دور کے دلائل میں کہ یہ طبعی منافع اس منافعے سے علیحدہ بھی کوئی چیز ہو سکتا ہے جو کاروبار چلانے والے کو اس کی محنت کے عوض ملتا ہے۔ اور اگر کسی حد تک اس کا احساس کیا بھی گیا تو بھی سنجیدگی سے اس پر سوچنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی۔ جو بھی کچھ ہو بہرحال اس منافعے کی مذکورہ قسم کے اصول کو ہدفِ ملامت نہیں بنایا گیا۔ چنانچہ مثال کے طور پر مذہبی قانون داں زبرلا (ZABARELLA) علاوہ دوسری وجوہات کے ربا القرض سے اس وجہ سے بھی نالاں ہے کہ کاشتکار اس لالچ میں کہ سود پر روپیہ چلانے میں ایک زیادہ یقینی منافع کی توقع ہے، روپے کو بجائے پیداآوری میں صرف کرنے کے سود پر چلائے گا اور اس طرح عام غذائی صورتِ حال پر بُرا اثر پڑے گا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نقطۂ نظر کے حامل کے نزدیک روپے کو زراعت میں لگا کر اس سے نفع حاصل کرنا کوئی قابلِ اعتراض امر معلوم نہیں ہوتا۔ اس بات تک کو ضروری نہیں سمجھا گیا کہ سرمائے کا مالک خود ذاتی طور پر اسے لگائے بشرطیکہ سرمایے پر ملکیت اسی کی برقرار رہے چنانچہ مضاربت سے حاصل شدہ منافع کو ناجائز قرار نہیں دیا گیا۔ جس کی صورت یہی ہوتی ہے کہ ایک شخص کچھ روپیہ دوسرے کے حوالے کرتا ہے مگر اس پر اپنی ملکیت برقرار رکھتا ہے، ٹامس ایکوئی ناس کا اس کے بارے میں یہ خیال ہے کہ ایسا شخص اس روپے سے حاصل ہونے والے منافع کو بے خوف و خطر استعمال کر سکتا ہے، اسے اس کی ملکیت کے بارے میں دلائل فراہم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ وہ اپنی ہی ملکیت کا ثمرہ وصول کر رہا ہے اور یہ ثمرہ ایسا ہے کہ جو ٹامس ایکوئی ناس کے خیال میں براہِ راست اس کے سکوں سے نہیں بلکہ اُن سکوں کے منصفانہ تبادلوں کے ذریعے سے حاصل شدہ اشیاء سے ملتا ہے۔ اس منافعے کو جو ذاتی جدوجہد کے ذریعے حاصل ہوا ہے جہاں بھی ۴

۴ باوجود اس حقیقت کے مذکورہ بالا جواز سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے وہاں استثنا کا اصل زور فی حد ذاتہ اس منافعے پر نہیں بلکہ اس کے کسی متعین اور قابلِ اعتراض طریقۂ حصول پر ہے، مثلاً ایسے کاروبار کے ذریعے نفع کمانا جس کی بنیاد دھوکے بازی یا بے ایمانی پر ہو یا حرام ذرائع سے روپے کا حصول وغیرہ۔ (باقی)

کلیاتِ عرفی شیرازی پر ایک تحقیقی نظر

ڈاکٹر محمد ولی الحق صاحب انصاری

بی اے آنرس، ال ال بی، ایم اے، پی ایچ ڈی لکچرر لکھنؤ یونیورسٹی

(۲)

قابلِ افسوس امر یہ ہے کہ اس تمام کوشش کے باوجود جو کلیاتِ عرفی کی ترتیب کے سلسلہ میں عرفی کی وفات کے محض پچیس سال بعد کی گئی اور جس میں وہ لوگ بھی شامل تھے جن سے عرفی کے ذاتی تعلقات تھے، عرفی کا مکمل کلیات آج بھی غیر شائع شدہ ہے۔ قصائدِ عرفی کے متعدد ایڈیشن ہندوستان میں شائع ہوئے، اور انھیں نصف درجن سے زیادہ ناشروں نے وقتاً فوقتاً شائع کیا (جن میں اولیت کا سہرا غالباً مطبع مرتضوی، لکھنؤ کو حاصل ہے) لیکن ان میں عموماً اکیاون [۵۱] قصائد، ایک ترکیب بند، ایک ترجیع بند اور چند قطعات شامل ہوتے ہیں، ان مجموعۂ قصائد میں کچھ ایسے بھی قصیدہ ہیں جن میں اشعار کی تعداد بھی کم ہے۔ مثلاً مطبع نول کشور سے شائع ہونے والے مجموعۂ قصائدِ عرفی میں لغت میں حسب ذیل مطلع سے شروع ہونے والے قصیدہ میں

سپیدہ دم چو زدم آستیں بہ شمعِ شعور ÷ شنیدم آیت استفتحو از عالم نور

کل چھیاسی [۸۶] اشعار ہیں اور مطبع قیومی کے مطبوعہ قصائد عرفی میں کل ستتر [۷۷] اشعار ہیں، کلیاتِ عرفی، مرتبہ غلام حسین جواہری میں بھی اس قصیدہ میں اشعار کی تعداد چھیاسی [۸۶] ہی ہے، لیکن میرے پیشِ نظر مخطوطہ میں اسی قصیدہ میں ایک سو چار اشعار ہیں، اسی طرح منقبت حضرت علیؓ میں عرفی کے مشہور قصیدہ "ترجمۃ الشوق" میں یک سو تراسی [۱۸۳] یا ایک سو چوراسی [۱۸۴] اشعار مختلف مجموعوں میں چھپے ہیں جبکہ میرے پیشِ نظر قلمی نسخوں میں اس قصیدہ کے اشعار کی تعداد دو سو اکیس [۲۲۱] ہے، اسی طرح دوسرے قصائد میں جتنے مطبوعہ اور قلمی نسخوں ہیں، اشعار کی تعداد میں اختلاف ہے۔ ان اکیاون [۵۱]

قصیدوں کے علاوہ جو عموماً قصائد عرفی کے مطبوعہ نسخوں میں ملتے ہیں، محترمی ڈاکٹر نعیم الدین صاحب صدر شعبۂ فارسی، ناگپور یونیورسٹی کو اپنے سفر ترکی کے دوران قونیہ، استنبول اور انقرہ کے مختلف کتب خانوں میں عرفی کے کلیات کے قلمی نسخوں میں کچھ ایسے قصائد ملے جو اس وقت تک زیورِ طبع سے آراستہ نہ ہوئے تھے۔ محترمی ڈاکٹر صاحب نے ان قصائد کو جن کی تعداد بیس ہے (اور جن میں کچھ نامکمل بھی ہیں) کتابی شکل میں شائع بھی کر دیا ہے۔[15] ان قصائد کو شامل کرنے کے بعد ہندوستان میں اب تک عرفی کے اکثر قصائد مختلف زمانوں میں شائع ہو چکے ہیں اگرچہ ان مطبوعہ قصائد میں کافی غلطیاں ہیں۔

قصائد کی طرح ہندوستان میں عرفی کا دیوان غزلیات (جس میں رباعیات اور کچھ قطعات بھی شامل ہیں) بھی شائع ہو چکا ہے۔ یہ پہلی مرتبہ ۱۳۰۰ھ میں شائع ہوا، اور دوسری مرتبہ ۱۹۱۵ء میں۔ اس دوسرے مطبوعہ دیوان میں جسے مطبع نول کشور کانپور نے شائع کیا، کل پانچ سو چوہتر (۵۷۴) غزلیات شامل ہیں لیکن اس دیوان میں اس قدر غلطیاں ہیں کہ بقول آقا سید محمد علی داعی الاسلام "اس مطبع نے عرفی کی کوئی خدمت نہیں کی بلکہ اس کے اشعار کی صورت بگاڑ کر اس کی شہرت کو نقصان پہونچا دیا۔"

عرفی کی مثنویوں میں شیریں فرہاد اور مجمع الابکار دونوں شائع ہو چکی ہیں۔ اول الذکر ایک علیحدہ کتابچہ کی شکل میں مطبع بوستان العاشقین سے ۱۲۹۵ھ میں شائع ہوئی تھی اور آخر الذکر عرفی کے نول کشور پریس سے شائع ہونے والے دیوان کے ساتھ شائع ہوئی۔ ان کے علاوہ عرفی کی ایک ساٹھ[17] شعر کی چھوٹی سی مثنوی بھی (جس میں اس نے اپنے عہد کے ادبی شعراء کی مذمت کی ہے) اور جو ڈاکٹر نعیم الدین صاحب کو دانش گاہ عثمانیہ حیدرآباد دریوسف آغا لائبریری، قونیہ، ترکی میں عرفی کے ایک کلیات کے قلمی نسخوں میں ملی تھی، ڈاکٹر صاحب موصوف نے ۱۹۵۹ء میں AN UNKVOWR MASNAWI OF عرفی شیرازی کے عنوان سے شائع کر دی ہے۔[19]

---

[15] "عرفی کے چند غیر مطبوعہ قصائد" (SOME UNKVOWR QASIDAS OF URFI OF SHIRAZ REPRINT, FROM ISLAMIC CULTURE, AZAD KITAB GHAR DELH) شائع کردہ آزاد کتاب گھر دہلی

[16] اسلامک کلچر حیدرآباد جلد ۳۳ نمبر ۴ - اکتوبر ۱۹۵۹ء (ISLAMIC CULTURE, VOL 33 NO 4, OCT., 1959 PAGES 232-239) (صفحات ۲۳۲ تا ۲۳۹)

مذکورہ بالا مجموعہ قصائد اور دیوان غزلیات عرفی میں عرفی کی کچھ رباعیات اور قطعات بھی شامل ہیں، چنانچہ دیوان غزلیات میں اس کی دو سو رباعیات مطبع نول کشور نے شائع کیں، اور اسی مطبع نے قصائد عرفی اور دیوان عرفی دونوں میں ملا کر عرفی کے تقریباً چالیس قطعات شائع کیے۔ مطبوعہ قصائد عرفی میں ایک ترجیع بند اور ایک ترکیب بند بھی شامل ہے، اسکے علاوہ محترمی ڈاکٹر نعیم الدین صاحب چند سال قبل عرفی کے دوسرے اکتیس[21] قطعات کو جو انھیں دانش گاہ عثمانیہ کے کلیات عرفی کے نسخہ میں سے تھے شائع کرنے کا ارادہ کر رہے تھے، اور غالباً یہ قطعات اب تک شائع ہو چکے ہوں گے۔[17]

بارھویں صدی ہجری کے نصف آخر میں ایران میں سبک ہندی سے روگردانی اور سبک قدیم کی طرف بازگشت کا رجحان پیدا ہونا شروع ہوا چنانچہ عرفی کا کلام جس کی اس کے معاصر تذکرہ نگاروں اور شعرائے ایران نے بے حد تعریف[18] کی تھی، اس دور میں ایرانیوں کی نگاہوں سے اترنے لگا۔ اس عہد کے بالکل ابتدائی تذکرہ نگاروں اور شاعروں میں لطف علی بیگ آذر کو عرفی کے استعارات (جو ایک حد تک عرفی کے کلام کی جان سمجھے جاتے تھے) ناپسند ہوئے اور رضا قلی خاں ہدایت اپنے عہد کی ترجمانی کرتے ہوئے لکھتے[19] ہیں کہ: "دیوانش مکرر بہ نظر در رسید۔ سیاق اشعارش پسندیدہ اہل این عہد نیست" ایرانیوں کے ذوق میں اس تبدیلی کی وجہ سے دور جدید میں جبکہ طباعت کی آسانیاں حاصل ہو چکی تھیں، کچھ عرصہ قبل تک ایران میں عرفی کے کلام کی اشاعت کی طرف توجہ دی گئی، لیکن گزشتہ چند برسوں میں سبک ہندی سے نفرت کے اس رجحان میں کمی آتے معلوم ہوتی ہے اور اس دور میں ایران کے اہل ذوق حضرات میں عرفی کا کلام پھر مقبول ہونا شروع ہو گیا ہے[20]۔ چنانچہ ۱۳۳۴ھ قمری (مطابق ۱۹۵۵ء) میں آقا غلام حسین جواہری کے دل میں عرفی کے کلیات کو ترتیب دیکر شائع کرنے کا خیال پیدا ہوا اور ان کی کوشش سے کچھ ہی عرصہ کے بعد ایران میں پہلی مرتبہ کلیات عرفی طبع اور شائع ہو گیا۔

ایران سے طبع ہونے والے نسخہ میں اب تک شائع ہونے والے تمام مجموعوں سے زیادہ عرفی کا کلام یکجا ہے، لیکن اس نسخہ میں بھی چودہ ہزار میں صرف آٹھ ہزار تین سو کے قریب اشعار جو حسب ذیل اصناف سخن پر مشتمل ہیں شامل ہیں۔

---

[17] یہ قطعات اور چند اس کے علاوہ ۔۔۔ حروف کو مخصوص طباعت ۔۔۔ کے ۔۔۔ شامل ہو چکے ہیں۔

[18] ماثر رحیمی جلد سوم، صفحہ ۲۰۲، منتخب التواریخ، جلد سوم صفحہ ۲۸۵، و عرفات العاشقین (مخطوطہ علی گڑھ) صفحات ۳۱۲ تا ۳۱۴، خزانۂ عامرہ، عرفات عاشقین (مخطوطہ بانکی پور) صفحات ۵۰۲، ۵۰۳ ۔۔۔ ملاحظہ فرمائیے۔

[19] مجمع الفصحاء، جلد دوم، ص ۲۴۔

[20] کلیات عرفی مرتبہ غلام حسین جواہری مطبوعہ کتابخانہ محمد علی ۔۔۔ ملاحظہ فرمائیے۔

تعداد قصائد باسٹھ [۶۲] مشتمل بر دو ہزار پانچ سو بیالیس [۲۵۴۲] اشعار

تعداد غزلیات پانچ سو پچپن [۵۵۵] مشتمل بہ تین ہزار چار سو ستاسی [۳۴۸۷] ابیات

تعداد قطعات چالیس [۴۰] مشتمل بہ دو سو بیالیس [۲۴۲] اشعار

تعداد رباعیات بانوے [۹۲] مشتمل بہ ایک سو بیاسی [۱۸۲] اشعار

تعداد مثنویات دو [۲] مشتمل بہ ایک ہزار تین سو اسی [۱۳۸۰] اشعار

ساقی نامہ ایک مشتمل بہ اڑتالیس [۴۸] ابیات

ترکیب بند ایک مشتمل بہ ایک سو چھ [۱۰۶] اشعار

ترجیع بند ایک مشتمل بہ ایک سو بائیس [۱۲۲] اشعار

رسالہ نفسیہ (نثری تصنیف)

اس نسخہ کے طبع ہونے کے بعد بھی وہ مسئلہ جو آقا غلام حسین جواہری کو کلیات عرفی کے مرتب کرنے کا محرک ہوا تھا (یعنی مطبوعہ مجموعوں میں غلطیاں اور کلامِ عرفی کی پراگندگی[۲۱]) وہ جوں کا توں باقی رہا۔ مطبع نول کشور کانپور سے شائع ہونے والے دیوانِ عرفی کی طرح آقا غلام حسین جواہری کا مرتب کردہ نسخہ بھی غلطیوں سے پاک نہیں ہے اور اس میں قصائد و غزلیات وغیرہ کی اتنی تعداد بھی نہیں ہے جتنی ہندوستان میں وقتاً فوقتاً شائع ہونے والے مختلف نسخوں میں پائی جاتی ہے۔ آقا غلام حسین کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے اپنے کام میں دس سے زیادہ نسخوں سے مدد لی لیکن ان نسخوں میں کتاب خانہ مجلسِ شوریٰ ملی، طہران میں موجود کلیاتِ عرفی کے اہم نسخہ سے شاید مدد نہیں لی گئی جس میں دیگر اصنافِ سخن کو چھوڑنے کے بعد صرف غزلیات و قصائد کے تقریباً آٹھ ہزار آٹھ سو اشعار موجود ہیں۔ اور جس میں نثر میں رسالہ نفسیہ کے علاوہ عبدالباقی نہاوندی کا وہ نادر دیباچہ کلیاتِ عرفی بھی موجود ہے جس میں خود عرفی کی زندگی کے متعلق اہم معلومات ہیں۔ اس مرتبہ نسخہ کے آخر میں آقا غلام حسین جواہری نے ایک سو چالیس [۱۴۰] غزلیں "اضافات" کے عنوان سے شائع کی ہیں اور اس سلسلہ میں یک نوٹ بھی دیا ہے کہ یہ غزلیات، یعنی غزلیاتِ عرفی کے ایک

[۲۱] [illegible] مرتب کردہ [illegible] کے [illegible] مطبوعہ [illegible] کی طرف [illegible] کرتے ہیں:
[illegible]
[illegible]

چھوٹے سے مجموعہ میں، جو آقائے نواب صفا کی ملکیت ہے، ہیں اور یہ کہ عرفی کے سبک کو دیکھتے ہوئے انھیں وہ مشکوک اور الحاقی معلوم ہوتی ہیں۔ جہاں تک کہ ان ایک سو چالیس (۱۴۰) غزلوں کا تعلق ہے راقم الحروف کو ان کے عرفی کا کلام ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ ان کا سبک عین سبکِ عرفی کے مطابق ہے اور ان میں عرفی کی چند نہایت مشہور غزلیات، مثلاً حسب ذیل مطلعوں سے شروع ہونے والی غزلیں بھی شامل ہیں:-

لطف گہرِ عتاب بشکست ÷ دل رایت اضطراب بشکست

چہ پرسیم کہ بجانت ہوائے ما چہ کند ÷ دراں چمن کہ گل آتش بود صبا چہ کند

سراپائے وجودم در محبت حالِ دل دارد ÷ ز ذوقِ درد بیرونم درون را مشتعل دارد

اگرچہ راہ بہ عیب تو کس عیاں نہ برد ÷ گماں مبر کہ بہ عیب تو کس گماں نہ برد

طلب آرام گیر اے جان غمگیں یک دمے دیگر ÷ کہ شاید در حریم سینہ بفرستد غمے دیگر

دلے دارم کہ می جوشد زہر مو چشمہ خونش ÷ نہ آں خونے کہ بتوان زگریستن داد بیرونش

ازاں زبادۂ شوق تو جوشش جان دزدم ÷ کہ لذتِ غمت از کام او نہاں دزدم

ما لذت فقریم سخا را نہ شناسیم ÷ ناسوری زخمیم شفا را نہ شناسیم

از شش جہتم شکوہ زند موج و خموشم ÷ در زہر زنم غوطہ و سرچشمہ نوشم

بجاں دردکز راحت رمیدن آرزو دارم ÷ بغم پیوستن از شادی بریدن آرزو دارم

منم کز بادہ عشرت خروشیدن نمی دانم ÷ بدستِ من مدہ این مے کہ نوشیدن نمی دانم

دانی کہ چیست مصلحت ما گریستن ÷ پنہاں ملول بودن و تنہا گریستن

تا تیغ بکف یا می برنفس دو دستی زن ÷ تا سنگ بدست آید بر شیشہ ہستی زن

نام حسنت چون برم بر آسماں آید گراں ÷ گر بہ گل بادے وزد بر باغباں آید گراں

اے نہ فلک زخوشہ صنع تو دانہ ÷ در قصر کبریائی تو عرش آشیانہ

اس کے علاوہ "اضافات" کے تحت، یک درجن سے زیادہ غزلیں وہ ہیں جو کہ اصل دیوان میں بھی شامل ہیں، اور جن کا "اضافات" میں دوبارہ شمول محض مرتب کی بے پروائی کا نتیجہ ہے۔ علاوہ بریں یہی غزلیات جنھیں آقائے جواہری

مشکوک سمجھتے ہیں راقم الحروف کو چند دوسرے قلمی اور نہایت مستند نسخوں میں بھی مل چکی ہیں اور ان کی روشنی میں یقین
کے ساتھ کہا جا سکتا ہے کہ وہ الحاقی یا مشکوک کلام نہیں ہے۔

آقائے جواہری نے اپنے مرتب کردہ کلیاتِ عرفی میں پیش لفظ کے طور پر عرفی کے حالاتِ زندگی بھی لکھے ہیں لیکن
ان میں بھی عرفی کے عہد سے قریب ترین تذکرہ نگاروں کے بیانات کو چھوڑ کر اس عہد سے سو سال سے بھی زیادہ بعد کے
تذکروں پر بھروسہ کیا گیا ہے۔ اس ذکر میں انھوں نے "نام و نسب عرفی" کے زیرِ عنوان عرفی کے والد کا نام زین الدین
علوی لکھا ہے جبکہ عرفی کے معاصرین مثلاً عبدالباقی نہاوندی، تقی اوحدی، عبدالنبی فخر زمانی نے اس کے والد
کا نام زین الدین علی بلوی (یا اس کی بگڑی ہوئی دوسری شکلیں زین الدین جو یا خواجہ بلوی) لکھا ہے۔ اور تقی اوحدی نے
تصریح کر دی ہے کہ عرفی سید نہ تھا۔ بعد کے تذکرہ نگاروں مثلاً سراج الدین علی خان آرزو، علی ابراہیم خلیل وغیرہ
نے بھی اسی نام کو صحیح مانا ہے۔ "اخلاق و عقائد" کے عنوان کے تحت بھی فاضل مرتب نے عرفی کے اخلاق و عقائد
کو اس کے کلام کی روشنی میں سمجھنے کی قطعاً کوشش نہیں کی ہے محض چند تذکرہ نگاروں کے بیانات کو صحیح مان کر حسِ خودستائی
و غرور کو اس کی سیرت کا جز قرار دیا ہے۔ عرفی کے کردار اور اس کے کلام پر تبصرہ کرنا اس مضمون کے دائرہ سے باہر ہے
پھر بھی یہاں یہ کہنا غیر مناسب نہ ہوگا کہ جن اشعار کو عرفی کی خودبینی، خودستائی اور شرع و سنت کی شان میں گستاخی
کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے اُن میں سے کچھ تو وہ ہیں جن میں شاہی درباروں تک میں اپنی عزتِ نفس برقرار رکھنے
کی عرفی نے کوشش کی ہے اور کچھ وہ ہیں جو فخریہ شاعری کے ضمن میں آتے ہیں۔ اس قسم کی شاعری میں پیش روؤں یا
دوسرے ہم عصر شاعروں پر تعریض یا طعن کرنا فارسی شاعری میں ایک عام بات ہے جس کا صرف عرفی ہی نہیں بلکہ فارسی
کے زیادہ تر قصیدہ گو ہر زمانہ میں مرتکب ہوئے ہیں[22] اور جس کے متعلق ڈاکٹر براؤن نے ٹھیک ہی کہا ہے کہ جس وقت
کوئی بھی شاعر فخریہ شاعری کو، جو کہ مشرق میں عام ہے، کرنے پر آتا ہے تو وہ خود کو سب معاصرین اور پیشرو شاعروں میں

[22] مثلاً خاقانی کہتا ہے: [illegible]

یا [illegible] ؛ زیرہ خور خوانِ من [illegible] دوری و عنصری

یا [illegible] کہتا ہے [illegible] عشق ؛ خندہ زن بر خس و خاشاک شعرائے سلف است

یا [illegible] ؛ سنائی و خاقانی از اُستادانم

[illegible] ؛ کلام اللہ نطق نازل شد

یا حکیم [illegible] کہتا ہے [illegible] منم ؛ نے آب خاقانی منم زین نظم غرا ریختہ

[illegible] ؛ از نقش [illegible] سعی ریختہ

سب سے بڑے شاعروں سے بھی برتر قرار دیتا ہے۔[۲۳]

(…FOR WHEN A POET IS IN INDULGING IN THIS STYLE OF BOASTING, SO POPULAR WITH THE EASTERN POETS, HE NATURALLY DECLARES HIMSELF SUPERIOR TO THE GREATEST, NOT THE LEAST, OF HIS PREDECESSORS AND CONTEMPORARIES…)

"ذکر اقوالِ تذکرۂ نوبسان" کے عنوان کے تحت عرفی و مذہب تشیع کے سلسلہ میں مراۃ الخیال (جو عرفی کے انتقال کے سو سال سے بھی زیادہ کے بعد یعنی ۱۱۰۲ھ میں تالیف کیا گیا) کی یک غیر مستند روایت پر بھی زور دیا گیا ہے جس میں کہا گیا ہے ابوالفضل اور فیضی نے عرفی کو بادشاہ کی نظروں سے گرانے کے لئے دربار اکبری میں عرفی کی مذمت کے پہلے ہی روز ابوالفضل نے عرفی سے پوچھا کہ: "در مذہب شما زاغ حلال است یا حرام" اور عرفی کے جواب نہ دینے پر فیضی نے سوال کیا کہ: "در مذہب شما خوک حلال است یا حرام" اور دونوں کے سوالوں کے جواب میں عرفی نے بادشاہ کو مخاطب کرکے جواب دیا کہ: "جواب ایں مسئلہ بدیہی است و ہر کس می داند کہ ہر دو گہ می خورند"[۲۴] جہاں تک اس روایت کا تعلق ہے وہ عرفی کی ظرافتِ طبع کی طرف ضرور اشارہ کرتی ہے لیکن جیسا کہ احمد علی صاحب سندیلوی (مصنف مخزن الغرائب) کا خیال ہے، وہ قطعاً بعید از قیاس ہے۔ فاضل مرتب کے لئے بہتر ہوتا کہ، اگر عرفی کے حالات میں، انھیں اقوالِ تذکرہ نویسان بیان ہی کرنے تھے تو وہ مصنفان مراۃ الخیال، ریاض الشعراء، شعر العجم وغیرہ جو کہ عہد عرفی سے صدیوں بعد کے تذکرہ ہیں، کے اقوال کے بجائے عرفی کے عہد سے قریب تر تذکرہ نگاروں کے عرفی کے متعلق اقوال پیش کرسکتے تھے جو عرفی اور اس کی شاعری کو سمجھنے میں زیادہ معاون ہوتے۔

جیسا کہ اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، آقائے غلام حسین جواہری کا متذکرہ بالا ترتیب دادہ کلیاتِ عرفی نہ صرف اغلاط سے خالی نہیں ہے بلکہ بہت ہی نامکمل ہے۔ اس میں عبدالباقی نہاوندی کے ہمہ دیباچہ کے علاوہ تقریباً تین سو غزلیات (جن میں سے کچھ مطبع نول کشور سے شائع ہونے والے نسخہ تک میں موجود ہیں) پچیس مکمل یا غیر مکمل قصائد (جن میں سے کچھ عرفی کی ایران کی زندگی سے

---

[۲۳] براؤن: لٹریری ہسٹری آف پرشیا جلد دوم (ذکر ستائی) صفحہ ۱۹۳۔ [۲۴] مراۃ الخیال میں یہ سوال فیضی سے منسوب ہے لیکن زیر تبصرہ نسخہ میں فیضی کے بجائے [illegible] ممکن ہے کہ یہ کتابت کی غلطی ہو لیکن زیادہ [illegible] یہ ہے کہ یہ غلطی بھی مرتب کی لاپرواہی کا نتیجہ ہے جہاں تک اس حکایت کا تعلق ہے وہ قطعی بے حقیقت ہے اس لئے کہ قطع نظر اس کے کہ فیضی خود عرفی کو دربار اکبری میں لے گیا تھا، خود ابوالفضل اور فیضی نہایت وسیع المشرب تھے، اس حد تک کہ خود ان کے مذہب کے متعلق کوئی تحقیق [illegible] نہیں کی جا سکتی، دوسرے شہنشاہ اکبر کے سامنے کوئی بھی یہ سوال پوچھنے کی جرأت نہیں کرسکتا تھا جس کا کہ ذکر کسی بھی معاصر تذکرہ نگار نے نہیں کیا۔ جہاں تک عرفی کے مذہب کا تعلق ہے اس کے تشیع یا تسنن وغیرہ کا نہ تو کسی تذکرہ میں ذکر ہے اور نہ اس کی کہیں اس نے اپنے کلام میں صراحت کی ہے۔ وہ ایک آزاد خیال صوفیانہ مزاج کا انسان تھا اور [illegible] مسلک وہی تھا جس کی طرف اس نے حسب ذیل شعر میں [illegible] ہے

چناں با نیک و بد عرفی بسر کن کز پس مردن ۔۔۔ مسلماں‌ات بہ زمزم شوید و ہندو بسوزاند

یا

از زنگ و بو درم دلے در روضہ بہ بخیا [illegible] ۔۔۔ [illegible]

متعلق ہونے کی وجہ سے کافی اہم ہیں) دو سو سولہ [۲۱۶] رباعیات، چھبیس قطعات اور ایک پچاس [۵۰] اشعار کی مثنوی بالکل ہی نہیں ہیں، اس کے علاوہ قصائد، غزلیات اور دوسری نظموں میں بہت سے ایسے اشعار جو دوسرے نسخوں میں پائے جاتے ہیں شامل نہیں ہیں مثلاً اس نسخہ میں ساقی نامہ میں صرف اڑتالیس اشعار مندرج ہیں جبکہ راقم الحروف کے پیشِ نظر ایک نسخہ میں اور خود کتب خانہ مجلس شوریٰ ملی طہران میں کلیاتِ عرفی کے نسخہ میں بھی اس ساقی نامہ میں ایک سو بانوے [۱۹۲] اشعار ہیں اسی طرح مثنوی شیریں خسرو میں اس مطبوعہ نسخہ میں کل دو سو اکیاسی [۲۸۱] اشعار ہیں جبکہ میرے پیشِ نظر مخطوطہ میں چار سو پینتیس [۴۳۵] اشعار ہیں اور مجلس شوریٰ ملی کے نسخہ میں ان کی تعداد ۱۴۰ ہے۔ مثنوی مجمع الابکار کا بھی یہی حال ہے۔ اس مطبوعہ نسخہ میں کل ایک ہزار ننانوے [۱۰۹۹] اشعار ہیں جبکہ حقیقتاً اس مثنوی میں ایک ہزار چار سو [۱۴۰۰] اشعار ہیں۔ مطبوعہ قصائد اور غزلیات کا بھی یہی حال ہے اور ان میں سے بھی کچھ میں اشعار کی تعداد میرے پیشِ نظر نسخہ کے انھیں قصیدہ اور غزلوں کے اشعار سے کم ہے۔

متذکرہ بالا سطور سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اب تک جتنے بھی عرفی کے اشعار کے مجموعے شائع ہو چکے ہیں وہ نامکمل ہونے کے ساتھ ساتھ اغلاط سے بھی پر ہیں، لہٰذا ضرورت اس بات کی ہے کہ عرفی کے کلیات کو از سرِ نو مرتب کیا جائے جیسا کہ پیشتر بیان کیا جا چکا ہے، عرفی کے مستند کلیات میں جسے خان خاناں کے حکم سے ترتیب دیا گیا، چودہ ہزار اشعار تھے۔ میرے پیشِ نظر کلیاتِ عرفی کے نسخوں میں کم از کم دو ایسے ہیں جن کے مستند ہونے میں شبہ نہیں کیا جا سکتا اور جن میں ہر ایک میں تقریباً بارہ ہزار آٹھ سو [۱۲۸۰۰] اشعار موجود ہیں لیکن اس کے باوجود وہ مکمل نہیں ہیں اور ان میں کچھ ایسی نظمیں اور غزلیں شامل نہیں ہیں جو دوسرے مستند مخطوطات کلیاتِ عرفی میں موجود ہیں، اگر ان تمام مستند کلیاتِ عرفی کے قلمی نسخوں کو سامنے رکھ کر کلیاتِ عرفی ترتیب دیا جائے تو سراج کا ترتیب دادہ کلیات از سرِ نو مرتب ہو سکتا ہے۔

جہاں تک عرفی کے کلیات کے قلمی نسخوں کا تعلق ہے، ان کی تعداد کم نہیں ہے لیکن جیسا کہ ذکر کیا جا چکا ہے، ابھی تک اس کا کوئی نسخہ ایسا نہیں ملا ہے جس میں عرفی کا کل کلام یکجا ہو۔ کلیاتِ عرفی کے بہترین نسخوں میں جن کا مجھے علم ہے کم از کم دو لکھنؤ میں موجود ہیں، ان دونوں نسخوں میں عرفی کے اشعار کی سب سے زیادہ تعداد ہے۔ ان میں سے ایک نسخہ (جس پر جہاندار شاہ کی مہریں ہیں اور جس کا سنہ کتابت ۱۰۰۱ھ ہے) میں کل اٹھاسی [۸۸] مکمل اور غیر مکمل قصائد (جن میں تین ہزار تین سو باسٹھ [۳۳۶۲] اشعار ہیں) آٹھ سو اڑتالیس [۸۴۸] غزلیات (جن میں پانچ ہزار چھ سو ستائیس [۵۶۲۷] اشعار ہیں) چونسٹھ [۶۴] قطعات (جن میں کل چار سو تین اشعار ہیں) ایک ترکیب بند اور ایک ترجیع بند (جن میں کل ایک سو اٹھائیس [۱۲۸] اشعار ہیں)،

مثنوی مجمع الابکار (جس میں ایک ہزار چار سو تین[۱۴۰۳] اشعار ہیں) مثنوی خسرو شیریں (جس میں کل چار سو پینتیس[۴۳۵] اشعار ہیں) تین سو آٹھ[۳۰۸] رباعیات اور پانچ سو ستتر[۵۷۷] متفرق اشعار اور ایک ساقی نامہ (جس میں کل ایک سو بانوے[۱۹۲] اشعار ہیں) شامل ہیں، اس کے علاوہ عرفی کی نثری تصنیف رسالہ نفسیہ اور عبد الباقی نہاوندی کا دیباچہ کلیات عرفی بھی اسی کلیات کے جزو ہیں، دوسرا نسخہ اس سنہ ۱۰۰۹ھ کے مکتوبہ نسخہ سے زیادہ قدیم ہے لیکن اس پر تاریخ کتابت درج نہیں ہے، اس نسخہ میں بھی تقریباً وہ تمام قصائد، مثنویات، رباعیات، غزلیات، قطعات، متفرق ابیات اور نثر جو مذکورہ بالا نسخہ میں پائے جاتے ہیں موجود ہیں۔ کلیات عرفی کا تیسرا اہم ترین نسخہ جو میری نظر سے گزرا ہے وہ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ کی آزاد لائبریری کے حبیب گنج کلکشن میں موجود ہے۔ اس کی کتابت سنہ ۱۰۰۰ھ میں ہوئی ہے۔ اس نسخہ میں بھی عبد باقی نہاوندی کا دیباچہ اور عرفی کی نثری تصنیف رسالہ نفسیہ ہے۔ عرفی کی مثنویات مجمع الابکار اور شیریں فرہاد بھی اس میں موجود ہیں، قصیدوں کی تعداد اس نسخہ میں چھیاسٹھ[۶۶] ہے اور ان کے بعد ترجیع بند اور ترکیب بند ہیں۔ اس مجموعہ میں قطعات کی تعداد کل بتیس[۳۲] ہی ہے۔ غزلیں اور رباعیات کی تعداد بالترتیب پانچ سو انیس[۵۱۹] اور دو سو بتیس[۲۳۲] ہے، عرفی کا ساقی نامہ بھی اس مجموعہ میں شامل ہے اور ان سب اصناف سخن کو ملا کر اس میں کل آٹھ ہزار ایک سو[۸۱۰۰] کے قریب اشعار شامل ہیں، اس نسخہ کے علاوہ علی گڈھ مسلم یونیورسٹی لائبریری میں چند اور بھی بہت اچھے کلیات عرفی کے نسخے موجود ہیں جن میں سے ایک میں تقریباً سات ہزار تین سو[۷۳۰۰] اور دوسرے میں آٹھ ہزار آٹھ سو پچاس[۸۸۵۰] شعر پائے جاتے ہیں۔ ان کے علاوہ اسی کتب خانہ میں کلیات عرفی کا ایک نسخہ اور بھی ہے جو سراج کے کلیات عرفی کو ترتیب دینے کے بعد غالباً کلیات عرفی کا قدیم ترین نسخہ ہے۔ اس کا سنہ کتابت سنہ ۱۰۳۲ھ ہے لیکن اس کا کم از کم ایک حصہ اس سے بھی قبل یعنی سنہ ۱۰۲۹ھ میں (کلیات عرفی کی تدوین کے کل تین سال بعد) تحریر ہوا، بدقسمتی سے اس نسخہ کے کچھ صفحات ضائع ہو جانے کی وجہ سے اس کی اہمیت کم ہو گئی ہے اگرچہ یہ صفحات دوبارہ لکھ کر نسخہ کو مکمل بنانے کے لئے اس میں شامل کر لئے گئے ہیں، اس نسخہ میں باون[۵۲] قصائد، چھ سو بیس[۶۲۰] غزلیں، دو سو اکیاون[۲۵۱] رباعیاں اور دو مثنویاں شامل ہیں اور اس کے کل اشعار کی تعداد نو ہزار کے قریب ہے۔ قدامت کے لحاظ سے رضا لائبریری رامپور کا بھی ایک نسخہ قابل ذکر ہے، یہ شیخ جمال الدین کا نگاشتہ ہے اور اگرچہ اس پر سنہ کتابت درج نہیں ہے پھر بھی تحریر سے وہ عہد اکبری کا نسخہ معلوم ہوتا ہے، بہ الفاظ دیگر یہ نسخہ سراج کے مرتب کئے ہوئے دیوان سے بھی قبل لکھا گیا، اس نسخہ میں کل چھ ہزار سات سو بیالیس[۶۷۴۲] شعر ہیں۔ ان کے علاوہ راقم الحروف کے پاس بھی ایک قلمی نسخہ کلیات عرفی کا ایسا ہے جس پر محمد قطب شاہ کی مہریں ہیں اور جس پر سنہ کتابت ۳ ذیقعدہ روز یک شنبہ سنہ ۹۹۳ھ درج ہے، یہ نسخہ عرفی کی

بزرگوں کے تذکرے

زیر ترتیب کتاب خاصانِ خدا میں حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ کے حالات کا ایک حصہ

جناب مولوی مقبول احمد صاحب سیوہاروی

تاریخ یا تذکرے وہی مستند مانے جاتے ہیں جنھیں لکھنے والوں نے یا تو شاہداتی طور پر لکھا ہو یا ایسی روایتوں کی بنا پر لکھا ہو جن کے راوی اربابِ تاریخ کے نزدیک جانے پہچانے ہوں اور آخری راوی تک بلا انقطاع سلسلۂ روایت پہونچ جائے۔

احادیث میں اس کا انتظام اتنا مکمل اور اتنا قوی ہے کہ بیک نظر وہ تمام حدیثیں پہچانی جاسکتی ہیں جن کی سند ضعیف ہے، اور راوی مجروح یا معیارِ روایت سے پست ہیں مگر تذکروں میں یہ صورت نہیں ہے اور جتنے واقعات ملتے ہیں، سند کا نام نہیں آتا ہے۔

جن لوگوں نے بزرگانِ اسلام کے تذکرے لکھے ہیں انھوں نے سلسلۂ روایات کا لحاظ نہیں رکھا اور ہر ایک واقعہ کو روایتی کسوٹی پر جانچے بغیر لکھتے چلے گئے ہیں چنانچہ دیکھ لیجئے کہ فارسی یا اُردو میں ایسا کوئی تذکرہ نہیں ہے جو حضرت خواجہ معین الدین چشتی جیسی بزرگ ہستی کے حالات پر صحیح روشنی ڈالتا ہو، اور ان کی تبلیغِ دین کے اعلیٰ ترین مقامات کی وضاحت کرتا ہو۔

کیوں ؟

اس لئے کہ خواجہ بزرگ کے عہد کا کوئی تذکرہ جسے سند میں لایا جاسکے، ہندوستان میں موجود نہیں ہے جس سے بعد کے تذکروں میں سند لائی جاسکتی بیان کیا جاتا ہے کہ حضرتِ خواجہ بزرگ کے خلیفہ سلطان التارکین صوفی حمید الدین

سوائی نے طبقات الصوفیہ کے نام سے کوئی تذکرہ لکھا تھا۔ مگر اس کا کہیں وجود نہیں ہے۔

راقم الحروف کے قیامِ اجمیر کے زمانہ میں ایک بزرگ نے ذکر کیا تھا کہ صوبہ سرحد میں کسی کے پاس سلطان شہاب الدین غوری کا خود نوشت روزنامچہ ہے جس میں خواجہ بزرگ سے اپنی بیعت کا ذکر اور دوسرے حالات لکھے ہیں مگر اس روزنامچہ کی ایسی نشان دہی نہ کر سکے جس سے تلاش کی ہمت کی جاتی۔ صوفی حمید الدین سوالی حضرت خواجہ بزرگ کے خلفاء میں ہیں۔ عمر بھر قرآن اور تفسیرِ قرآن کا درس دیتے رہے۔ ان کی رفیقۂ حیات بھی بڑے مرتبہ کی خاتون تھیں، جن کا ذکر اخبار الاخیار، سیر الاولیا اور دوسرے تذکروں میں آتا ہے۔

تذکرہ نویسی صحیح معنٰی میں حضرت سلطان المشائخ خواجہ نظام الدین اولیا کے عہدِ مبارک میں شروع ہوئی۔ جبکہ خواجہ حسن سنجری، امیر خسرو، مولانا ضیاء الدین برنی اور میر خورد موجود تھے، ان حضرات نے مشاہداتی تذکرے لکھے جو آئندہ کے لئے عہدِ سلطان المشائخ کے واقعات کی سند بن گئے۔

خواجہ حسن سنجری نے فوائد الفواد، امیر خسرو نے افضل الفوائد، مولانا ضیاء الدین نے تاریخ برنی لکھی۔ اور ان حضرات نے اپنے شیخ کے عادات و فضائل اور اس عہد کی برکات کو بتایا۔ خواجہ حسن اس وقت تک کسی مجلس کے مضامین کتاب میں نہ لکھتے تھے جب تک حضرت سلطان المشائخ سے تصدیق نہ کرا لیتے تھے۔

کہنا ہے کہ خواجہ بزرگ کے حیاتِ طیبہ کے بارہ میں ایسا کوئی رسالہ نہیں ہے جو پورے حالات پر حاوی ہو اور ہم اس کی روشنی میں خواجہ بزرگ کے علومِ دینی، اخلاق و عادات، تبلیغِ دین کی وسعت اور طریقِ تبلیغ کا کھوج لگا سکیں —— دیکھئے حضرت خواجہ بزرگ کے حالات میں سب سے اہم واقعہ جس پر تمام تذکروں کا اتفاق ہے یہ ہے کہ خواجہ بزرگ ہر دن رات میں دو کلام مجید ختم کرتے تھے۔

اس واقعہ کی روشنی میں قدرتی طور پر کچھ سوالات پیدا ہو جاتے ہیں اور ہماری توجہ سلسلۂ چشت کے اس بنیادی مسئلہ پر مبذول ہو جاتی ہے جس پر ایک بلند عمارت بنا دی گئی ہے، یعنی حضرت خواجہ بزرگ نے کبھی سماع سُنا یا نہیں؟ اگر سنا تو کب سُنا؟ اور اگر نہیں سنا تو یہ تمام جماعات جن کا مقصد ہی سماع یا قوالی کی مجلسیں منعقد کرنا ہے کس کی اتباع میں کی جاتی ہیں؟

اس سوال کے ساتھ دو پہلو پیشِ نظر رکھنے چاہئیں، ایک عقلی اور ایک نقلی!

نقلی سے ہماری مراد یہ ہے کہ ہمارے سامنے خواجہ بزرگ کے زمانہ کا کوئی ایسا تذکرہ ہونا چاہئے یا حضرت کے خلفاء میں سے کسی کا ایسا قول ہونا چاہئے جس میں خواجہ بزرگ کے سماع یا قوالی سننے کا تذکرہ ہو۔

عقلی سے مراد یہ ہے کہ مشغولیتِ حق اور تلاوتِ قرآن پاک میں وہ کونسا وقت تھا جس میں سماع کی محفلیں جمتی تھیں

تلاوتِ قرآن | لکھنے اور کہہ دینے میں دو قرآن کی تلاوت نظر میں کوئی اہمیت پیدا نہیں کرتی مگر جب سوچا جاتا ہے کہ ایک قرآن پاک کی تلاوت کے لئے کتنا وقت درکار ہے تو اس واقعہ پر غور کئے بغیر نہیں رہا جاتا۔ اندازہ یہ ہے کہ ایک قرآن ختم کرنے میں اگر مسلسل اور رواں تلاوت ہو تو آٹھ گھنٹے لگ جاتے ہیں اور دو میں سولہ گھنٹے۔ مگر یہ بزرگ جو آدابِ تلاوت سے واقف تھے اور جنھیں قرآن پاک سے شیفتگی تھی عجلت سے تلاوت نہیں کرتے تھے۔ بلکہ ترتیل، تردید اور ملاحظہ معانی کا خیال رکھتے تھے۔

ترتیل کا مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک کا ہر ایک حرف زیر زبر پیش اور سکون واضح طور پر ادا کیا جائے۔

تردید یہ ہے کہ اگر کسی آیت پر خشیتِ الٰہی سے گریہ طاری ہو تو اسے بار بار پڑھا جائے خواہ تمام رات اور پورا دن کیوں نہ گذر جائے۔

ملاحظہ معانی ترتیل اور تردید کے ساتھ تلاوت ہو تو نہیں کہا جا سکتا کہ ایک کلام مجید کتنے عرصہ میں ختم ہو گا۔

اس لحاظ سے اگر ہم یہ کہہ دیں کہ قوالی اور سماع جس میں ڈھولک ستار سارنگی، ہارمونیم اور اب تو گھڑا بجانا بھی شامل ہو گیا ہے، خواجہ بزرگ نے کبھی نہیں سنا ہے تو یہ بات خلافِ عقل و نقل نہ سمجھی جائے گی۔

دلیل | دلیل العارفین میں جسے خواجہ قطب الدین بختیار کاکی کی تالیف بتایا جاتا ہے خواجہ بزرگ کی ہر مجلس میں، ان مجلسوں میں ہر مجلس کے ختم ہو جانے پر خواجہ قطب رحمۃ اللہ علیہ نے یہ تو ضرور لکھا ہے :-

"کہ ہم لوگ اٹھ کر اپنے اپنے حجروں میں چلے گئے، اور خواجہ بزرگ مشغولِ بحق ہو گئے یا تلاوتِ قرآن فرمانے لگے"

مگر یہ کہیں نہیں لکھا کہ سماع شروع ہو گیا اور تمام رات سُنتے رہے۔

خواجہ بزرگ نے اپنی مجلسوں میں نماز ارکانِ نماز سنتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر استقامت کی تو جگہ جگہ تاکید فرمائی ہے مگر سماع پر جو سلسلۂ چشتیہ کا بنیادی فریضہ ہے اور جس کے دوران میں نماز بھی چھوڑ دی جاتی ہے ایک حرف نہیں فرمایا۔

ہم نے بارہا قوالی اور سماع لکھا ہے۔ مخاطب کو سمجھ لینا چاہیے کہ قوالی علیحدہ ایک چیز ہے جسے خود ہم نے اپنی مرضی سے بنا لیا ہے البتہ سماع ـــــ

سماع کسی آواز کا سننا، گھنٹے کی آواز ہو یا مکھی کی بھن بھناہٹ، کلام الٰہی کی سماعت ہو یا کسی حقیقت افروز جملے کا سننا، کسی مکتوب کی عبارت سنی جائے یا کسی کسان اور باغبان کی آواز سب سماع میں شامل ہیں۔ بعض صوفیہ نے وحیِ الٰہی کی سماعت کو بھی سماع سے تعبیر کیا ہے جس کے اثر سے سرورِ عالم پر کپکپاہٹ اور بے ہوشی طاری ہو گئی تھی۔

سالارِ صوفیہ سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ نے جو تزکیہ نفوس اور علم و حکمت کی تبلیغ کے لئے مبعوث ہوئے تھے۔
(یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ اٰیٰتِهٖ وَیُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتٰبَ وَالْحِکْمَةَ)
جبکہ انت محمد و انا جبرئیل سنا تو یہ سماع تھا جس سے آواز دوست مسموع ہوئی اور جس کے کیفِ وجدان سے کپکپاہٹ پیدا ہو گئی اور حضرت خدیجہؓ سے زملونی زملونی فرمایا۔

محدثین نے اسے روع اور خوف سے تعبیر کیا ہے، مگر ایسی عظیم و برتر ہستی پر روع اور خوف کیوں ہوتا۔ اور اگر خوف اور روع تھا تو اسی خوف و روع کی طلب میں اس درجہ بیقراری کیوں ہوئی کہ پہاڑ سے گرنے پر آمادہ ہو گئے۔ اور جب حضرت جبرئیلؑ نے ظاہر ہو کر تسلی دی کہ سلسلۂ وحی رکے گا نہیں، تب کہیں تسکین حاصل ہوئی۔

وحی گھنٹے کی آواز میں بھی آئی ہے، مکھی کی بھن بھناہٹ میں بھی سنی گئی ہے، انسانی شکلوں میں بھی ظاہر ہوئی ہے۔ اجنبی اعرابی نے بھی سوال و جواب سے ہدایت و ارشاد کا فرض انجام دیا ہے۔ اور حضورؐ نے صحابہؓ سے فرمایا ہے کہ یہ جبرئیلؑ تھے۔

مطلب یہ ہے کہ سماع کے لئے ڈھولک، ستار، سارنگی، ہارمونیم درکار نہیں ہے وہ تو صدائے حق ہے جہاں سے اور جس صورت میں بھی سنائی جائے، کیفیت اور وجدان پیدا کر دیتی ہے۔

کیا سماع کے کچھ آداب ہیں؟ | شیخ علی ہجویری صاحبِ کشف المحجوب جن کے مزارِ مبارک پر خواجہ بزرگ نے بھی لاہور پہنچ کر فیوض و برکات حاصل کئے ہیں، جن شرائط و آداب سے سماع کو روا رکھتے ہیں ہندوستان کے بڑے بڑے مشائخ اور درگاہوں میں ان کی پابندی نہیں ہوتی۔

اور اب تو قوالیوں اور صاحبِ حال لوگوں کی ہائے ہو، پُرکیف نعروں اور رقص کی دھما دھم کی ریڈیو سے اس طرح نمائش اور بلند آہنگی کی جاتی ہے کہ بجائے اخوانِ زمان اور مکان کے تمام دنیا شاد کام ہو جاتی ہے اور حیرت ہوتی ہے کہ کیا یہ وہی خانوادۂ چشت کے بتائے ہوئے حدود ہیں جسے متقدمین اور متاخرین نے بالاتفاق ضروری قرار دیا تھا یا کسی مجددِ وقت نے ان حدود میں لامحدود توسیع کر دی ہے۔

بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ توحید اور عشقِ الٰہی کے مضامین کی اشاعت کے لئے چشتی بزرگوں نے ہندوستان کے موسیقی مزاج کو پیشِ نظر رکھ کر قوالی کو رواج دیا تھا۔ مگر یہ بات اس لئے حد درجہ افسوسناک ہے کہ تاریخ نے آج تک کسی ایسے واقعہ کی خبر نہیں دی کہ قوالی کے مجمعوں میں ڈھولک کی ڈھمک ڈھما اور ستار و سارنگی کے نغموں سے ایک فرد نے بھی کبھی اسلام قبول کیا ہو۔ یا قوالی سُن کر گناہوں سے توبہ کی ہو۔ ہاں بزرگوں کے اخلاق، خدمتِ خلق، قوتِ قلب، مساواتِ انسانی کے مظاہرے، اور کردار "نگاہِ خدا رس" نے بیشک لوگوں کو مسخر کیا ہے۔

اسی کے ساتھ یہ بھی سوچئے کہ عشقِ الٰہی کے عمیق اشارے، مضامینِ توحید، وسطِ ہند کے لوگ جنھیں نہ فارسی اور عربی سے لگاؤ تھا، نہ اُردو جانتے تھے کیوں کر سمجھ سکتے تھے۔

سماع کی مثالیں | حضرت شبلی بغداد کے بازار میں جا رہے تھے، شربت بیچنے والا آواز لگا رہا تھا۔

"ٹھنڈا شربت بس ایک گلاس رہ گیا ہے۔ عربی جملہ یہ تھا۔

ولم یبق الا الواحد — بس ایک رہ گیا ہے

یہ سنتے ہی حضرت شبلی کی حالت غیر ہو گئی، اور نعرے لگانے لگے۔

ولم یبق الا الواحد — بس ایک رہ گیا ہے۔

چشتیوں کے مایہ ناز بزرگ حضرت بابا فرید الدین گنج شکر نے اپنے رفیقوں سے فرمایا قوالوں کو بلاؤ۔

عرض کیا گیا، قوال حاضر نہیں ہیں — فرمایا قاضی حمید الدین ناگوری کا خط لاؤ!

راوی کا بیان ہے کہ جب میں نے خطوں کا تھیلا کھولا تو وہی خط سامنے آ گیا۔

حضرت نے فرمایا اسے کھڑے ہو کر پڑھو۔

شروع خط ان الفاظ سے تھا۔

"فقیر حقیر نحیف ضعیف محمد عطا (قاضی حمید الدین ناگوری) کہ بندہ درویشان است واز سر دیدہ خاک پائے قدم ایشان"

حضرت پر کیفیت طاری ہو گئی اور دیر تک رہی' بار بار فرماتے تھے پھر ایک دفعہ پڑھو۔

اس کے بعد خط میں لکھی ہوئی رباعی پڑھی گئی۔

آں عقل کجا کہ در کمال تو رسد آں روح کجا کہ در جلال تو رسد

گیرم کہ تو پردہ برگرفتی زجمال آں دیدہ کجا کہ در جمال تو رسد

حضرت خواجہ حسن نظامی رحمۃ اللہ نے بیان فرمایا تھا: حضرت خواجہ نظام الدین اولیاء مقبرہ ہمایوں کی خانقاہ سے غیاث پور تشریف لے جا رہے تھے، راستہ میں یک کسان کوئیں پر پانی بھر رہا تھا۔ چرس کھینچتا جاتا، اور دوہے گاتا جاتا۔ ڈول سے پانی گراتا تو کہتا۔

بارھا لائیو ڈول رام منایو ڈول۔

اشارہ یہ تھا کہ کیاریوں کی نالیاں کھول دو تاکہ پانی کی تقسیم مساوی ہو جائے۔

جُوں ہی یہ فقرہ حضرت سلطان المشائخ نے سنا وجدانی کیفیت طاری ہو گئی۔ حضرت امیر خسرو ساتھ تھے۔ بارھا لائیو ڈول' رام منایو ڈول موسیقی اصولوں کے ساتھ گانے لگے، دیر تک حضرت پر کیفیت طاری رہی' اور پھر حضرت امیر خسرو کو دعا دی'

داتا گنج بخش کا ارشاد "جب تک حدود کی پابندی سماع میں نہ کی جائے سماع لہو ولعب کے سوا کچھ نہیں ہے"

"میں علی بن عثمان جلالی ہرگز پسند نہیں کرتا کہ میرے مرید سماع میں مبتلا ہوں۔ سماع میں بڑے خطرے بڑی پریشانیاں اور بڑی آفتیں ہیں۔"

میں نے اپنے معروضات پیش کر دیئے ہیں' اب درخواست ہے کہ اہل علم مشائخ میں سے کوئی صاحب میری اس اُلجھن کو دُور فرما دیں اور مجھے سرگرداں نہ کریں۔ اگر کسی صاحب کے علم میں ایسا تذکرہ ہو جس میں بیک واسطہ روایت سے خواجہ بزرگ کے حالات معلوم ہو سکیں تو فقط مجھ پر نہیں تمام دنیائے تصوف پر احسان عظیم ہوگا۔

"داستانِ خسرو"

اڈیٹر برہان کے نام ایک خط

از پروفیسر خلیق احمد نظامی شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

برادرِ محترم، سلام مسنون!

دسمبر ۱۹۶۵ء کے "برہان" میں ایک مضمون "داستانِ خسروؒ" نظر سے گزرا۔

میں تو اس مضمون کو قابلِ اعتنا نہیں سمجھتا تھا، لیکن میرے ماموں مولانا نسیم احمد صاحب قبلہ فریدی سے جب مضمون کا ذکر آیا تو انھوں نے اصرار کیا کہ اس کے بیانات کی تردید ضرور کی جائے، ورنہ "برہان" میں شائع ہونے سے اس مضمون کو ایک علمی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس طرح حضرت امیر خسروؒ کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں پھیل جائیں گی، ان ہی کے تعیلِ ارشاد میں یہ سطریں لکھ رہا ہوں، آج کل سفر کی تیاری میں مصروف ہوں، اس لئے کسی مفصل مضمون کی فرصت نہیں ہے اس خط ہی کو "برہان" میں شائع کر دیجئے۔

---

(۱) حضرت امیر خسروؒ کی تصانیف: مضمون نگار امیر خسروؒ کی تصانیف اور اشعار کی تعداد کے متعلق شدید غلط فہمی میں مبتلا معلوم ہوتے ہیں۔ اس سلسلہ میں خسروؒ کے دو مشہور اور مستند معاصر مؤرخوں کے بیانات ملاحظہ ہوں:

ضیاء الدین برنی لکھتے ہیں :-

"امیر خسرو در نظم و نثر پارسی کتب خانۂ تصنیف کردہ است"
تاریخ فیروز شاہی ص ۳۵۹

امیر خسرو نے فارسی نظم اور نثر میں ایک کتاب خانہ تصنیف کیا ہے۔

میر خورد لکھتے ہیں :-

"از کتبے کہ انشائے او کتاب خانہ پُر گشتہ"
سیر الاولیاء ص ۳۰۲

ان کی لکھی ہوئی کتابیں اتنی ہیں کہ ایک کتاب خانہ اُن سے بھر جائے۔

معاصر مؤرخین کے بیانات کے بعد کسی اور رائے کی ضرورت نہیں تھی، لیکن محض یہ دکھانے کے لئے کہ جو کچھ معاصرین نے لکھا ہے وہ متاخرین نے تسلیم کیا ہے، چند آراء پیش کی جاتی ہیں۔

(ا) مولانا جامی لکھتے ہیں:

"نود و نُہ کتاب تصنیف کردہ است و می گویند کہ در بعضے مصنّفات خود نوشتہ است کہ اشعار من از پانصد ہزار کمتر است و از چہار صد ہزار بیشتر"
نفحات الانس ص ۵۲۸ (مطبع نول کشور [illegible])

انھوں نے ۹۹ کتابیں تصنیف کی ہیں اور کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنی بعض تصنیفات میں لکھا ہے کہ میرے اشعار ۵ لاکھ سے کم اور چار لاکھ سے زیادہ ہیں۔

(ب) نواب صدیق حسن خاں کی رائے ہے :-

"عدد اشعارش بہ پنج لک شعر میرسد، سخن آفرینی بایں قدرت و سرمایگی در ایران و دیار ہم نبر خاستہ"
شمع انجمن، مطبع شاہ جہانی ۱۲۹۳ھ ص ۱۳۷

ان کے اشعار کی تعداد ۵ لاکھ تک پہنچتی ہے اس قدر اسکلامی اور سرمایگی کے ساتھ سخن آفرینی ایران میں بھی نہیں ہوئی۔

(ت) مولانا شبلی لکھتے ہیں :-

"فردوسی کے اشعار کی تعداد کم و بیش ستر ہزار ہے۔
صائب نے ایک لاکھ شعر سے زیادہ کہا ہے۔ لیکن امیر خسرو کا کلام کئی لاکھ سے کم نہیں ——
اکثر تذکروں میں خود امیر خسرو کے حوالے سے لکھا ہے کہ ان کا کلام تین لاکھ سے زیادہ اور چار لاکھ

سے کم ہے۔ لیکن اس میں غالباً ایک غلط فہمی ہے، امیر نے ابیات کا لفظ لکھا ہے اور قدماء کے
محاورہ میں بیت ایک سطر کو کہتے ہیں۔" شعر العجم حصہ دوم ص ۱۱۹

خسرو کی "قادر الکلامی اور پرگوئی" کا یہ حال تھا کہ مطلع الانوار جس میں ۳۳۲۷ اشعار ہیں، صرف
دو ہفتہ میں لکھی گئی۔ خود کہتے ہیں ؎

از اثر اختر گردوں خرام
شد بہ دو ہفت ایں مہِ کامل تمام

مطلع الانوار کے اشعار کا اوسط اس طرح روزانہ سوا دو سو ہوتا ہے۔ پورے خمسہ میں ۱۷۹۱۰
اشعار ہیں اور یہ تین سال میں لکھا گیا تھا۔

خسرو ۶۵۳ھ / ۱۲۵۵ء میں پیدا ہوئے تھے۔ ۷۲۵ھ / ۱۳۲۴ء میں وصال فرمایا۔
دیوان تحفۃ الصغر کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ میں نے بارہ برس کی عمر میں بیت و رباعی کہنی شروع کی۔ اب
اندازہ لگائیے کہ ۶۰ سال کی علمی زندگی میں وہ کتنے اشعار لکھ سکتے تھے !!

---

(۲) حضرتِ نظامی گنجوی سے عقیدت : مضمون نگار نے امیر خسرو کا ایک شعر نقل کیا ہے جس میں
شاعرانہ تعلی کے ساتھ کہا گیا ہے ؎

دبدبۂ خسروم شد بلند
غلغلہ در گورِ نظامی فگند

اور اس بنیاد پر خسرو پر الزام لگایا ہے کہ "سخن طرازی کے نشۂ غرور میں بہت ہی سرشار اور مدہوش
نظر آتے ہیں اور ان کی کلاہ فخر و مباہات فرقدان پر دکھائی دیتی ہے، بادۂ استکبار و خود ستائی کے عالم میں
گویا ہیں۔"
آگے چل کر لکھتے ہیں کہ :
"حضرت امیر خسرو اپنے پیشرو (نظامی) کا نام کس دنائت اور بے عزتی کے ساتھ لیا کرتے ہیں۔"

مضمون نگار کے یہ خیالات نہ صرف غلط بلکہ گمراہ کن ہیں۔

اس طرح کے اشعار کو (اگر وہ صحیح طور پر منسوب کئے گئے ہوں) صحیح پس منظر میں دیکھنا چاہیئے۔ بقول مولانا آزاد اس قسم کی "انانیت درحقیقت اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ اس کی فکری انفرادیت کا ایک قدرتی سرجوش ہے۔" لیکن سخت غلطی ہوگی اگر یہ سمجھا جائے کہ خسرو اپنے پیشرو "نظامی" کو حقارت کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے کلام میں جا بجا نظامی کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ افسوس ہے کہ مضمون نگار نے ایسے تمام اشعار کو نظر انداز کر دیا ہے۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں :-

(۱) بدیں ابجد کہ طفلاں را کند شاد
مثالے بستم از تعلیم استاد

گرت شیریں نخوانی۔ بار بد ہست
وگر جاں نیست بارے کالبد ہست

کشاد او پنج گنج از گنجۂ خویش
بداں پنج آزمایم پنجۂ خویش

کہ تا گوید مرا عقلِ گرامی
زہے شائستہ فرزندِ نظامی

(شیریں خسرو)

(۲) ہنر پرور گنجۂ گویائے پیش
کہ گنج ہنر داشت ز اندازہ بیش

نظر چوں بریں جام صہبا گماشت
ستد صافی و دُرد برما گزاشت

من ارچہ بداں مے گراں سر شوم
کجا با حریفاں برابر شوم

چو گویا خردمند آفاق بود
نخواند آں ورق کز خرد طاق بود

ہمہ پیکرے جلوہ کرد از سریر
کہ ہر جا کہ باشد بود دل پذیر

زرازے برافگند سرپوش را
کہ ناگفتہ باور شود گوش را

(آئینۂ سکندری)

(۳) نظم نظامی بہ اضافت چو دُر
وز دُرِ او سربسر آفاق پُر

پختہ ازو شد چو معانی تمام
خام بود پختنِ سودائے خام

بہ کہ دریں جنبش طبع آزمائے
سر بہ نہی اوّل و آنگاہ پائے

مثنوی او راست ثنائے بگو
بشنو واز دور دعائے بگو

از پئے بخشش بخدا آرزوے
لیک عنایت ز بزرگاں بجوے

سوزِ سخن را نہ بخامی طلب
پختگیش ہم ز نظامی طلب

(مثنوی قرآن السعدین)

ان اشعار کو سامنے رکھئے، اور پھر اس شعر پر توجہ فرمائیے۔ مجھے تو مولانا سعید احمد فاروقی

(صحیح آئینہ سکندری) کا یہ خیال کہ "کیا عجب کہ وہ نحلی کا شعر بھی الحاقی ہو" (ص ۹) بہت صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس خیال کو محض قیاسی سمجھا جائے، تب بھی مندرجۂ بالا اشعار کی روشنی میں مضمون نگار کی رائے محض گمراہ کن معلوم ہوتی ہے۔

(۳) سرقہ کا الزام : مضمون نگار نے خسرو پر سرقہ کا الزام لگایا ہے جو قطعاً مہمل اور بے معنی ہے۔ اگر مضمون نگار صرف خسرو کی مثنویوں پر لکھے ہوئے مقدمات پر نظر ڈال لیں تو ان کو احساس ہو جائے گا کہ انھوں نے کتنی غیر ذمہ داری کے ساتھ یہ الزام لگایا ہے۔ فارسی زبان اور ادب کے ماہرین اب تک اس پر بحث کرتے رہے ہیں کہ نظامی اور خسرو میں کس کا خمسہ بہتر ہے؛ یہ کسی نے نہیں کہا کہ خسرو کا خمسہ "حضرت نظامی گنجوی کے تخیل اور فکر کا سرقہ ہے"۔ دولت شاہ ثمرقندی نے لکھا ہے کہ امیر بایستغر اور الغ بیگ میں اکثر اس پر بحث ہوا کرتی تھی کہ کس کا خمسہ بہتر ہے۔ امیر بایستغر خمسۂ خسرو کو ترجیح دیتے تھے۔ نواب حبیب الرحمٰن شیروانی مرحوم نے جب دونوں کا بغور تقابلی مطالعہ کیا تو اس رائے پر پہنچے کہ :-

> "مجموعی مقابلے کے لئے پہلے مولانا نظامی کا کلام پڑھو اور بار بار پڑھو، اور جب پڑھ چکو تو غور کرو کہ دل پر کیا اثر ہوا۔ تمہارے دل پر متانت و بلاغتِ کلام کا اور مضامین کی بلندی و رزانت کا اثر پڑے گا اور تم کہہ اٹھو گے کہ ضرور یہ ایک قادر الکلام استاد کا کلام ہے۔ اس کے بعد امیر خسرو کے اشعار اسی انداز سے پڑھو اور سوچو۔ متانت و فصاحتِ کلام اور بلندی و خوبی مضامین کے ساتھ ساتھ درد کی چاشنی پاؤ گے اور تمہارا دل شہادت دے گا کہ یہ ایک درد آشنا دل کی صدا ہے۔"

مضمون نگار نے بغیر سوچے سمجھے سرقہ کا الزام لگا دیا۔

علاوہ ازیں مضمون نگار کو یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ جب کسی ادبی کاوش کا جواب لکھا جاتا ہے تو شعوری اور غیر شعوری طور پر بعض مضامین کی تکرار ہو جاتی ہے۔ بعض جگہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ پیشرو کے مفہوم کو زیادہ واضح کر دیا جائے۔ مثلاً معراج کے سلسلہ میں نظامی کا شعر ہے ؎

شبے کاسمان مجلس افروز کرد ؛ شب از روشنی دعویِ روز کرد

اس میں یہ دقت پیش آئی کہ مجلس افروز کردن اگر مصدر مرکب لیا جائے تو مفعول باقی نہیں رہتا اور اگر افروز کرد کو علیحدہ کیا جاوے تو ذریعہ جس سے روشن کیا جائے نہیں بیان کیا۔ شارحین کو بھی اس میں تاویلات کرنی پڑیں خسرو نے اسی شعر کو صاف کرکے اس طرح کر دیا ؎

فلک ماہ را چوں شب افروز کرد ؛ شب تیرہ پیرایۂ روز کرد

اب اسے اگر کوئی سرقہ قرار دینے لگے تو اسے کیا کہا جائے گا !

(۴) ایک غزل : مضمون نگار نے خسرو کی مشہور غزل "اے چہرۂ زیبائے تو" کے متعلق اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ "سخن فہموں کے نزدیک "چشمانِ تو زیرِ ابروان اند و دندانِ تو جملہ در دہان اند" سے زیادہ اس میں جان نہیں" ——— اگر "سخن فہمی" یہی ہے تو پھر "سخن ناشناس" ہونا کیا ہے !!!

مضمون نگار کو شاید یہ معلوم نہیں کہ نہایت "اعلیٰ" علمی ذوق رکھنے والوں نے اس پر "سر دھنا ہے" اور بہت سے اہلِ ذوق نے اس پر تضمین کی ہے جن میں نواب حبیب الرحمٰن خاں شیروانی بھی شامل ہیں (جن کا ذکر مضمون نگار نے ایک طرح سند کے طور پر کیا ہے) مضمون نگار شاید یہ بھول گئے کہ سعدیؒ کی بعض بہترین غزلیں وہ ہیں جن کی سادگی اس غزل سے بھی بڑھ گئی ہے، اس غزل کا یہ کمال ہے اور اسے خسرو کی ادبی کرامت کہا جا سکتا ہے کہ اس کا ہر مصرعہ ضرب المثل ہو گیا ہے۔

(۵) ایک لغو شعر : مضمون نگار نے ایک لغو شعر نقل کیا ہے، جس کے مصنف کا نام وہ بھول گئے لیکن اس کو وہ "مردِ حق بین و حق گو" سمجھتے ہیں۔ سند لی کا یہ انداز افسوسناک بھی ہے اور تکلیف دہ بھی۔ خسرو کے مخالفین میں صرف ایک نام عبید کا مشہور ہے۔ لیکن اس کے متعلق برنی کا بیان ہے کہ وہ مفسد اور فتنہ پرداز تھا۔

(۶) نمونے کے اشعار : مضمون نگار نے "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر خسرو کے چار اشعار نقل کئے ہیں ——— کوئی بھی منصف مزاج شخص اُن سے پوچھ سکتا ہے کہ کیا ان سے بہتر اشعار خسرو کے یہاں نہیں ہیں؟ اور کیا اُن کو نمونے کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا تھا؟ ———

ایک تذکرہ نویس نے لکھا ہے کہ بعض اہلِ ذوق محض اس شعر کی بنا پر ؎

قطرۂ آبے نخورد ماکیان ؛ تا نکند رو بسوئے آسمان

(تصحیح آئینہ سکندری) کا یہ خیال کہ "کیا عجب کہ وہ تحلی کا شعر بھی الحاقی ہو" (ص ۹) بہت صحیح معلوم ہوتا ہے۔ اگر اس خیال کو محض قیاسی سمجھا جائے، تب بھی مندرجہ بالا اشعار کی روشنی میں مضمون نگار کی رائے محض گمراہ کن معلوم ہوتی ہے۔

(۳) سرقہ کا الزام : مضمون نگار نے خسرو پر سرقہ کا الزام لگایا ہے جو قطعاً مہمل اور بے معنی ہے۔ اگر مضمون نگار صرف خسرو کی مثنویوں پر لکھے ہوئے مقدمات پر نظر ڈال لیں تو ان کو احساس ہو جائے گا کہ انہوں نے کتنی غیر ذمہ داری کے ساتھ یہ الزام لگایا ہے۔ فارسی زبان اور ادب کے ماہرین اب تک اس پر بحث کرتے رہے ہیں کہ نظامی اور خسرو میں کس کا خمسہ بہتر ہے؟ یہ کسی نے نہیں کہا کہ خسرو کا خمسہ "حضرت نظامی گنجوی کے تخیل اور فکر کا سرقہ ہے"۔ دولت شاہ سمرقندی نے لکھا ہے کہ امیر بایسنغر اور الغ بیگ میں اکثر اس پر بحث ہوا کرتی تھی کہ کس کا خمسہ بہتر ہے۔ امیر بایسنغر خمسۂ خسرو کو ترجیح دیتے تھے۔ نواب حبیب الرحمن شیروانی مرحوم نے جب دونوں کا بغور تقابلی مطالعہ کیا تو اس رائے پر پہنچے کہ :-

"مجموعی مقابلے کے لئے پہلے مولانا نظامی کا کلام پڑھو اور بار بار پڑھو، اور جب پڑھ چکو تو غور کرو کہ دل پر کیا اثر ہوا۔ تمہارے دل پر متانت و بلاغت کلام کا اور مضامین کی بلندی و رزانت کا اثر پڑے گا اور تم کہہ اٹھو گے کہ ضرور یہ ایک قادر الکلام استاد کا کلام ہے۔ اس کے بعد امیر خسرو کے اشعار اسی انداز سے پڑھو اور سوچو۔ متانت و فصاحت کلام اور بلندی و خوبی مضامین کے ساتھ ساتھ درد کی چاشنی پاؤ گے اور تمہارا دل شہادت دے گا کہ یہ ایک درد آشنا دل کی صدا ہے۔"

مضمون نگار نے بغیر مطالعہ سرقہ کا الزام لگا دیا۔

علاوہ ازیں مضمون نگار کو یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیئے کہ جب کسی ادبی کاوش کا جواب لکھا جاتا ہے تو شعوری اور غیر شعوری طور پر بعض مضامین کی تکرار ہو جاتی ہے۔ بعض جگہ مقصد یہ ہوتا ہے کہ پیشرو کے مفہوم کو زیادہ واضح کر دیا جائے۔ مثلاً معراج کے سلسلے میں نظامی کا شعر ہے ؎

شبے کاسمان مجلس افروز کرد : شب از روشنی دعوی روز کرد

اس میں یہ دقت پیش آئی کہ مجلس افروز کردن اگر مصدر مرکب لیا جائے تو مفعول باقی نہیں رہتا اور اگر افروز کرد کو علیحدہ کیا جاوے تو ذریعہ جس سے روشن کیا جائے نہیں بیان کیا۔ شارحین کو بھی اس میں تاویلات کرنی پڑیں خسرو نے اسی شعر کو صاف کرکے اس طرح کر دیا ؎

فلک ماہ راچوں شب افروز کرد ؛ شبِ تیرہ پیرایۂ روز کرد

اب اسے اگر کوئی سرقہ قرار دینے لگے تو اسے کیا کہا جائے گا!

(۴) ایک غزل: مضمون نگار نے خسرو کی مشہور غزل "اے چہرۂ زیبائے تو" کے متعلق اپنی رائے ظاہر کی ہے کہ "سخن فہموں کے نزدیک "چشمانِ تو زیرِ ابروان اندو دندانِ تو جملہ در دہان اند" سے زیادہ اس میں جان نہیں" ـــــ اگر "سخن فہمی" یہی ہے تو پھر "سخن ناشناس" ہونا کیا ہے!!!

مضمون نگار کو شاید یہ معلوم نہیں کہ نہایت "اعلیٰ" علمی ذوق رکھنے والوں نے اس پر "سر دھنا ہے" اور بہت سے اہلِ ذوق نے اس پر تضمین کی ہے جن میں نواب حبیب الرحمٰن خاں شیروانی بھی شامل ہیں (جن کا ذکر مضمون نگار نے ایک طرح سند کے طور پر کیا ہے) مضمون نگار شاید یہ بھول گئے کہ سعدیؒ کی بعض بہترین غزلیں وہ ہیں جن کی سادگی اس غزل سے بھی بڑھ گئی ہے، اس غزل کا یہ کمال ہے اور اسے خسرو کی ادبی کرامت کہا جا سکتا ہے کہ اس کا ہر مصرعہ ضرب المثل ہو گیا ہے۔

(۵) یک لغو شعر: مضمون نگار نے یک لغو شعر نقل کیا ہے، جس کے مصنف کا نام وہ بھول گئے لیکن اس کو وہ "مرد حق بیں وحق گو" سمجھتے ہیں۔ استدلال کا یہ انداز افسوسناک بھی ہے اور تکلیف دہ بھی۔ خسرو کے مخالفین میں صرف ایک نام عبید کا مشہور ہے۔ لیکن اس کے متعلق برنی کا بیان ہے کہ وہ مفسد اور فتنہ پرداز تھا۔

(۶) نمونے کے اشعار: مضمون نگار نے "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر خسرو کے چار اشعار نقل کئے ہیں ـــــ کوئی بھی منصف مزاج شخص ان سے پوچھ سکتا ہے کہ کیا ان سے بہتر اشعار خسرو کے یہاں نہیں ہیں؟ اور کیا ان کو نمونے کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا تھا؟ ـــــ

ایک تذکرہ نویس نے لکھا ہے کہ بعض اہلِ ذوق محض اس شعر کی بنا پر ؎

قطرۂ آبے نخورد ماکیاں ؛ تانکند رو بسوئے آسماں

خمسۂ خسرو کو خمسۂ نظامی پر ترجیح دیتے تھے ۔! میں ترجیح کا قائل نہیں، لیکن ناانصافی کو بھی برداشت نہیں کیا جا سکتا۔

(۷) خسروؒ : نظامی کی افضلیت مسلم، ان کا علم و فضل مسلم، لیکن کیا یہ ضروری ہے کہ اُن کی فضیلت کے لئے ایک دوسری عظیم المرتبت شخصیت کو گرایا جائے، خسرو کے متعلق اگر مضمون نگار کا یہ خیال ہے کہ وہ صرف ایک درباری شاعر تھے تو یہ سخت غلط فہمی ہے۔ اُن کی مذہبی زندگی اور اس کی دلچسپیوں کا حال برنی اور میر خورد سے سُنیئے۔ برنی کا بیان ہے :

"و مع ذلک الفضل والکمال والفنون والبلاغ صوفی مستقیم الحال بود و بیشتری عمراد در صیام و قیام و تعبد و قرآن خوانی گذشتہ است و بطاعت متعدیہ ولازمہ یگانہ شدہ بود و دایم روزہ داشتے و از مریدان خاصہ شیخ بود و اینچناں مریدے معتقد من دیگرے راندیدہ ام" (تاریخ فیروز شاہی ص ۳۵۹)

میر خورد لکھتے ہیں :-

" اوقاتِ این بزرگ معمور بود و ہر شب بوقتِ تہجد ہفت سیپارہ کلام اللہ بخواندے " (سیر الاولیاء ص ۳۰۲)

کچھ عرصہ سے یہ رجحان بڑھتا جا رہا ہے کہ کسی معروف شخصیت پر خواہ وہ خسروؒ ہوں یا سید احمد شہیدؒ لایعنی بحث شروع کر دی جاتی ہے۔ علمی دیانت داری کا تقاضہ ہے کہ اس طرح کی سطحی اور غیر ذمہ دارانہ گفتگو سے گریز کیا جائے۔

لکھنے کو تو اور جی چاہتا تھا لیکن غالباً اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں۔ والسّلام

مخلص : خلیق احمد نظامی

فروگذاشتیں

جناب محمد اسلام ایم اے ایل ایل بی
(ریسرچ اسکالر) شعبۂ اُردو و فارسی لکھنؤ یونیورسٹی

(گذشتہ سے پیوستہ)

ان غلطیوں کے علاوہ اس مجموعہ (کلیات جگر مراد آبادی) میں جگر کے بعض اشعار بلکہ بعض پوری پوری غزلیں نظر انداز کر دی گئی ہیں، یہاں صرف وہ اشعار اور غزلیں نقل کی جاتی ہیں جو ان کے اصل مجموعۂ "شعلۂ طور" میں ہیں، لیکن "کلیات" میں ان کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، پہلے اشعار مع صفحوں کے حوالے کے پیش کرتا ہوں جو نظر انداز کئے گئے ہیں بعد کو غزلوں (جن کو نظر انداز کر دیا گیا ہے) کے مطلعے لکھ دوں گا تاکہ ناظرین اندازہ کر سکیں کہ پبلشر نے جگر کے کلام کی کیسی مٹی پلید کی ہے۔

نظر انداز کئے گئے اشعار مع حوالہ صفحہ:-

تو نے دیکھا ہی نہیں تجھ سے کہوں کیا ناصح ÷ وہ جو مخصوص اک اندازِ نظر ہوتا ہے
ص۱،

جب تک شبابِ عشق مکمل شباب ہے ÷ پانی بھی ہے شراب ہوا بھی شراب ہے

جو خود ہی زندگی ہو نہ پیغامِ زندگی ÷ وہ حُسن قہر ہے وہ محبت عذاب ہے
ص۳،

یہ کیسا دل پہ عالم چھا رہا ہے ÷ کہ تجھ سے مل کے بھی گھبرا رہا ہے۔
ص۵،

میرے غم خانۂ مصیبت کی ÷ چاندنی بھی سیاہ ہوتی ہے
ص۶،

امید ہے تری رحمت اسے بھی دھو ڈالے ∴ وہ اک گناہ جو غرقِ شراب ہو نہ سکا ص۱۱

صفحہ ۱۰۴ پر اٹھارہ شعر اور پانچ غزلیں چھوڑ دی گئی ہیں۔ طوالت سے بچنے کے لئے یہ اشعار یہاں نقل نہیں کئے جا رہے ہیں، غزلوں کے مطلعے بعد کو لکھ دیئے جائیں گے۔

محیطِ عشق میں جو کچھ بھی تھا اک عالمِ دل تھا ∴ اسی ذرّے میں دریا تھا اسی قطرے میں ساحل تھا

خوشا وہ دور جب آغازِ دورِ عشقِ کامل تھا ∴ مجھے محسوس ہوتا تھا کہ میں سر تا بہ پا دل تھا ص۱۳

اُسی کے سامنے بجلی کچھ اس طرح چمکی ∴ نظر میں پھر گئی تصویر آشیانے کی ص۲۴

نظر انداز کی گئی غزلوں کے مطلعے مع حوالہ صفحہ:-

۱- پھرتے ہیں دُور دُور بہت شادماں سے کیا ∴ واقف نہیں ابھی وہ غمِ ناگہاں سے کیا

۲- اسی چمن میں ہمارا بھی اک زمانہ تھا ∴ یہیں کہیں کوئی سادہ سا آشیانہ تھا

۳- ہر اک جان و تن میں سماتا چلا جا ∴ محبّت کی بستی بساتا چلا جا

۴- عشق بن کے محشر میں حُسن کامیاب آیا ∴ خاک کی تھی جو دنیا خاک ہی میں داب آیا

۵- خدایا اس مرض کی ہے دوا کیا ∴ کہ ہم کیا ہیں ہمارا مدعا کیا ص۳۳

۱- اب تو نامِ عشق سے ہی سخت گھبراتا ہے دل ∴ اے مرے اللہ کیا سے کیا ہوا جاتا ہے دل ص۳۸

۱- آئینہ رُو بروئے کچھ گنگنا رہے ہیں ∴ زلفیں سنور چکی ہیں قشقہ لگا رہے ہیں

۲- بیتاب ہے بے خواب ہے معلوم نہیں کیوں ∴ دل ماہیٔ بے آب ہے معلوم نہیں کیوں

۳- ہم ہوں اور آپ زیبِ محفل ہوں ∴ ہر طرف آئینے مقابل ہوں

۴- اوس پڑے بہار پر آگ لگے کنار میں ∴ تم جو نہیں کنار میں لطف ہی کیا بہار میں ص۵۴

۱- کون تجھے پا سکے کس کو ہے یہ دستگاہ ∴ عشق سو گم کردہ ہوش، عقل سو گم کردہ راہ

۲- مذہبِ عشق کر قبول مسلکِ عاشقی نہ دیکھ ∴ محشرِ التجا تو بن صورتِ ملتجی نہ دیکھ

۳- عشق تھا نام جب عشق میں زندگی نہ دیکھ ∴ جلوۂ آفتاب بن، ذرّے میں روشنی نہ دیکھ ص۵۵

۱- نہیں سنہ ہیں سے بولی نہیں ہے ∴ جوانی اگر جاودانی نہیں ہے

۲- وہ مست ہوں کہ الٹ دی جب آستیں میں نے ÷ دکھا دیئے جم و دور سب یہیں میں نے

۳- مئے منصور پلا دے ساقی ÷ نور ہی نور پلا دے ساقی

۴- تقدیر سے شکایت کوئی نہ آسماں سے ÷ شکوہ ہے صرف اپنے اک خاص مہرباں سے

۵- تھی جو بنیاد شادی و غم کی ÷ دل نے وہ انجمن ہی برہم کی

۶- میری جانب نگراں ہے کوئی ÷ اب زماں ہے نہ مکاں ہے کوئی

۷- شعر ذوالہام تو کیا عرش بھی نازل ہو جائے ÷ دل جو اک شے ہے حقیقت میں اگر دل ہو جائے ص۱۱

۱- دل نے کچھ ایسی دھن میں آج نغمۂ شوق گا دیا ÷ عشق بھی جھوم جھوم اٹھا، حسن بھی مسکرا دیا

۲- خیر ہوا اے نسیم ناز پھیل نہ جائے بوئے راز ÷ تو نے یہ کیا غضب کیا غنچۂ دل کھلا دیا

۳- فتنۂ روزگار میں امن ہے کیا قرار کیا ÷ حاصل زیست غم سہی، غم کا بھی اعتبار کیا

۴- مانا کہ ہم پہ جور و جفا کیجئے گا آپ ÷ لیکن ہمیں نہ ہوں گے تو کیا کیجئے گا آپ

۵- ذروں سے باتیں کرتے ہیں دیوار و در سے ہم ÷ وابستہ کس قدر ہیں تری رہ گزر سے ہم ص۱۲۴

مندرجہ بالا اغلاط اور تلف کردہ غزلیں صرف "شعلۂ طور" کے حصے سے تقابل کر کے لکھی گئی ہیں۔ اگر "آتش گل" کے حصے سے بھی "کلیات" کا تقابل کیا جاتا تو معلوم نہیں کس قدر غلطیوں اور تلف کردہ غزلوں کا اضافہ ہو جاتا۔ لیکن طوالت سے بچنے کے لئے "آتش گل" والے حصے کو چھوڑ کر صرف "شعلۂ طور" والے حصے سے تقابل کیا گیا ہے جس سے ناظرین اندازہ کر سکتے ہیں کہ اس قسم کے جعلی مجموعے بغیر مصنف یا اس کے ورثا سے اجازت لئے جلدی میں چھاپ کر ادب اور ادیب دونوں کو کس قدر نقصان پہونچاتے ہیں۔ اس قسم کے مجموعے چھاپنے سے پبلشر کا مقصد صرف پیسے کمانا ہوتا ہے اس کو اس سے مطلب نہیں کہ شاعر یا ادیب کے بارے میں لوگ کیسی کیسی غلط فہمیوں میں مبتلا ہو جائیں گے اور وہ چند روپیوں کی خاطر ادیب یا شاعر کے فن کا خون کر دے گا۔

ہمارے پبلشروں کو چاہئے کہ اس قسم کی لغویات سے خود بھی بچیں اور اشفاق علی خاں شاہجہانپوری جیسے لوگوں کو گمراہ ہونے سے بچائیں۔ اسی کے ساتھ ساتھ مطالعہ کرنے والے یا ادب سے دلچسپی رکھنے والے حضرات کو بھی چاہیئے کہ اس قسم کی کتابوں کو خریدنے سے احتراز کریں تاکہ جعلی کتابوں کے چھاپنے والوں کی ہمت افزائی نہ ہو سکے !!!

ادبیات

غزل

جناب الم مظفر نگری

نہ جانے کس ادا کے ساتھ وہ گلشن میں آتے ہیں
سحر ہنستی ہے گُل کھِلتے ہیں غنچے مُسکراتے ہیں

ہر عالم میں اسے خود اس کی نظروں سے چھپاتے ہیں
جسے اپنی محبت میں وہ دیوانہ بناتے ہیں

نہ پوچھو کس لئے در پر کسی کے سر جُھکاتے ہیں
جبیں کو اور کبھی ہم آستاں کو آزماتے ہیں

پرستارانِ غم یہ معجزہ اکثر دکھاتے ہیں
کہ خاکِ دل کے ہر ذرّے کو پھر اک دل بناتے ہیں

سہارا پا رہی ہے زندگی اُن اہلِ ہمت سے
بوقتِ بیکسی جو گرنے والوں کو اٹھاتے ہیں

چمک دی حسن کے جلووں کو گر نہ محبت نے
پتنگے جل کے شمعِ بزم کی لَو کو بڑھاتے ہیں

سمایا ہے جو بن کر درد بلبل کی صدا میں
وہ نغمہ بسازِ رنگ و بو گل بھی سناتے ہیں

وہ شبنم بن کے ہوتے ہیں سحر کو زینتِ گلشن
شبِ غم یاد میں ان کی جو آنسو ہم بہاتے ہیں

لہو میں اشکِ غم یونہی سمو دیتے ہیں ہم ساقی
شرابِ آتشیں میں جس طرح پانی ملاتے ہیں

یہ اک رازِ ازل ہے اور محبت کی امانت ہے
تمہارے درد کو ہم اس لئے دل کی چھپاتے ہیں

ذرا اے گرم رفتارانِ منزل تم ٹھہر جاؤ
انھیں بھی ساتھ لو جو ہر قدم پر ڈگمگاتے ہیں

اسیرانِ جنوں بھی بہرِ تسکیں موسمِ گُل میں
ہر اک صبحِ قفس کو اشکِ رنگیں سے سجاتے ہیں

الم کیا خوف ان کو یورشِ صیاد و گلچیں کا
سرِ نخلِ وفا جو آشیاں اپنا بناتے ہیں

تبصرے

شاہ محمد غوث گوالیاری: از پروفیسر محمد مسعود احمد۔ تقطیع متوسط، ضخامت ۱۹۲ صفحات ٹائپ روشن؛ قیمت 6/50 - مصنف سے اِس پتہ پر ملے گی :-

۲۲۶۲ C/19 جھورال لین۔ حیدرآباد (مغربی پاکستان)

شاہ محمد غوث گوالیاری دسویں صدی ہجری میں ہندوستان کے اکابر مشائخ و صوفیا میں سے تھے۔ اور سلسلۂ شطاریہ سے تعلق رکھتے تھے۔ شاہانِ مغل میں سے بابر۔ ہمایوں اور اکبر تینوں کو آپ سے غایت درجہ عقیدت وارادت تھی۔ چنانچہ جہانگیر بھی بڑے ادب و احترام کے ساتھ آپ کا تذکرہ کرتا ہے۔ آپ صاحبِ کشف بھی تھے، متعدد کتابیں اور رسالے آپ کی یادگار ہیں، آپ کا فیض دور دور تک پہونچا، اور ہزاروں لاکھوں انسانوں نے روحانی و باطنی استفادہ کیا۔ پروفیسر مسعود احمد صاحب نے شاہ صاحب کے حالات و سوانح پر نہایت کاوش اور محنت و تحقیق سے چند مقالات لکھ کر برہان و معارف میں شائع کیے تھے جن کی علمی حلقوں میں اسی زمانہ میں بڑی دھوم مچی تھی، زیرِ تبصرہ کتاب چند در چند اضافوں اور نظرِ ثانی کے بعد انہیں مقالات کا مجموعہ ہے، بزرگوں کا تذکرہ یوں بھی ایمان میں زیادتی اور اعتقاد میں پختگی کا باعث ہوتا ہے، پھر یہ کتاب تحقیق کے اعتبار سے بھی بلند پایہ ہے اور زبان بھی شگفتہ و رواں ہے اس لئے اس کا مطالعہ ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق ہوگا۔

سفرِ مصر و حجاز: از مولانا سید منت اللہ رحمانی: تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۴۲ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت 2/50 - پتہ :- دارالاشاعت۔ خانقاہِ رحمانی۔ مونگیر۔

مارچ ۶۴ء میں مولانا ایک ہندوستانی مندوب کی حیثیت سے قاہرہ کی موتمرِ اسلامی میں شریک

ہوئے تھے۔ یہ موتمر دو ہفتہ رہی۔ اس لئے مولانا نے دوسرے مہمانوں کے ساتھ حکومت جمہوریہ عربیہ متحدہ کے زیر اہتمام و انتظام قاہرہ کی اور ملک کے مشہور تاریخی تمدنی اور تہذیبی آثار و دیار اور مآثر کی خوب سیر کی، ہر چیز کو کھلی آنکھوں سے دیکھا، اس کے محاسن و معایب کو پرکھا۔ جو چیزیں نئی تھیں انہیں سمجھنے کی کوشش کی۔ جو نہیں جانتے تھے اس کو جاننے کی سعی کی، غرض کہ پورا سفر ایک اُس شخص کی طرح کیا جو ذوقِ تجسس کے ساتھ دلِ بیدار بھی رکھتا ہو اور ذہنِ روشن بھی! اس بناء پر اس سفرنامہ میں ذاتی مشاہدات و تاثرات بھی ہیں اور حقائق و واقعات بھی۔ تنقید و تبصرہ بھی ہے، اور مدح و ثنا بھی، زبان بڑی بے تکلف اور شگفتہ ہے، جن حضرات کو عالم اسلام کے ساتھ دلچسپی ہے انہیں یہ سفرنامہ ضرور پڑھنا چاہئے، مولانا چونکہ موتمر سے نمٹ کر حجاز گئے تھے اس لئے سفرنامہ میں اس کا تذکرہ بھی آگیا ہے۔

اسلامی حکومت کے نقش و نگار: از مولانا ظفیر الدین مفتاحی: تقطیع خورد ضخامت ۱۴۴ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت 1/75 - پتہ:- مفتاحی اکیڈمی، مئو ضلع اعظم گڈھ۔

فاضل مرتب نے "تاریخی حقائق" کے عنوان سے ایک طویل سلسلہ شروع کیا ہے جس کے ماتحت وہ خلفائے راشدین اور دوسرے عدل پرور مسلمان بادشاہوں کے عہدِ حکومت کے خاص خاص واقعات ایک خاص ترتیب کے ساتھ یکجا کر دینا چاہتے ہیں، موجودہ حالات میں اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ مسلمانوں میں خود اعتمادی پیدا ہوگی اور غیر مسلموں کی بہت سی غلط فہمیاں جو اسلام اور مسلمانوں کے بارہ میں اُن کے ذہن میں ہیں وہ دور ہوں گی، یہ کتاب اسی طویل سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ اور اس میں صرف عہدِ شیخین کے وہ واقعات ہیں، جو اُس زمانہ کے مسلمانوں کے اخلاقِ فاضلہ و مکارمِ علیا کا ایک نہایت شاندار اور لائق فخر نمونہ کہے جا سکتے ہیں لائق مرتب نے صرف واقعات بیان نہیں کئے ہیں بلکہ اُن پر تبصرہ بھی کرتے اور نتائج نکالتے گئے ہیں۔ ضرورت ہے کہ ایسی کتابوں کا ہندی ایڈیشن بھی شائع کیا جائے۔

مقالات شریعت و حکمت: از مولانا حکیم محمد زمان الحسینی: تقطیع خورد ضخامت ۹۹ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت 1/50 - پتہ:- منیجر تسنیمی دواخانہ ۸۰ کولوٹولہ اسٹریٹ۔ کلکتہ ۱۔

یہ سات مقالات کا مجموعہ ہے جن میں تین مقالات (۱) اسلام میں تندرستی کی اہمیت (۲) طب کی اہمیت

محدثین کی نظر میں (۳) اور جسم انسانی میں پتھری کی پیدائش کس کس جگہ ممکن ہے۔ طبی ہیں اور باقی مضامین سیرت اور اسلامی معاشرہ سے متعلق ہیں چوں کہ فاضل مصنف حاذق اور ماہر فن طبیب ہونے کے ساتھ ایک بلند پایہ عالم، خوش بیان مقرر اور خطیب بھی ہیں۔ اس بناء پر جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، یہ مجموعہ شریعت اور حکمت دونوں پر مشتمل ہے مضمون اگرچہ مختصر ہیں لیکن اس میں دقت نظر، عمق فکر اور تحقیق ہے، زبان شگفتہ، عام فہم اور مؤثر ہے۔ اس بناء پر ان کا مطالعہ مفید اور معلومات افزا ہوگا۔

نورِ فردا : از عتیق احمد صاحب عتیق۔ تقطیع خورد۔ ضخامت ۸۸ صفحات، ٹائپ بہتر۔ قیمت مجلد 3/50 - پتہ :- زین العابدین زاہد انصاری۔ صدر مدنی منزل۔ نیا پورہ۔ مالی گاؤں۔

عتیق صاحب مہاراشٹر میں اردو زبان کے نوجوان شاعر ہیں۔ غزل اور قطعہ سے زیادہ لگاؤ ہے، غزلیں بھی مختصر ہوتی ہیں، لیکن ان میں فکر کی پختگی اور ساتھ ہی غضب کی دل برشتگی پائی جاتی ہے، انداز کچھ ترقی پسندوں کا سا ضرور ہے، لیکن جناب آثر لکھنوی کے بقول اس میں بڑا رچاؤ ہے، بیان میں لطافت بھی ہے اور ہلکا سا طنز بھی اس بناء پر شعر کی تاثیر دو چند ہوگئی ہے : مثلاً

ہم تو سیاہ بخت ہیں لیکن خطا معاف ؛ جو لوگ گم ہوئے ہیں اُجالوں کے شہر میں !
بے لاگ دشمنوں کو گلے سے لگا لیا ؛ یاروں کو ہم نے درپئے آزار دیکھ کر
یہ جبر مکر و سیاست، یہ نظم آتش و خوں ؛ در اصل اپنا جنازہ ہے خود اٹھائے ہوئے

امید ہے کہ سن میں ترقی کے ساتھ عتیق صاحب کے فن میں اور ترقی اور پختگی پیدا ہوگی۔

متاعِ شوق : از جناب شاغل صاحب قادری : تقطیع خورد۔ ضخامت ۱۹۰ صفحات کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت 3/50 - پتہ :- کتاب منزل۔ سبزی باغ پٹنہ ۴

شاغل صاحب کہنہ مشق اور قادر الکلام شاعر ہیں، انھیں غزل اور نظم دونوں پر یکساں قدرت ہے۔ اُن کے کلام میں سنجیدگی کے ساتھ شوخی اور ظرافت۔ پاکبازی کے ساتھ رندمشربی۔ غم جاناں کے ساتھ غم دوراں اور فکر صنم کے ساتھ ذکر خدا کی عجیب وغریب ملاوٹ پائی جاتی ہے ـــــ

اُن کا یہ مجموعۂ کلام اُن کے "رخِ" زندگی کی اُن تبدیلیوں کا آئینہ دار ہے جو اُن کی دو تصویروں سے ظاہر ہوتی ہیں، امید ہے یہ مجموعہ اہلِ ذوق کے حلقہ میں دل چسپی سے پڑھا جائے گا۔

خیالات : از جناب یونس نگرامی ندوی: تقطیع خورد: ضخامت ۶۴ صفحات۔ کتابت وطباعت بہتر۔ قیمت 1/25 پتہ:۔ مکتبۂ طیبہ سی ۲۰۶/۲۸ ڈیوڑھی آغامیر۔ لکھنؤ۔

لائق مرتب نے ہندوستان کے آٹھ مشاہیرِ علم وادب سے انٹرویو لیا تھا، جن میں مولانا عبدالماجد دریابادی، مولانا ابوالحسن علی میاں ندوی، مولانا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی اور مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی وغیرہم شامل ہیں، اور پھر اُس گفتگو کو اپنی شگفتہ اور برجستہ زبان میں قلمبند کرلیا تھا۔ یہ کتاب انھیں مضامین پر مشتمل ہے۔ ان گفتگوؤں میں ذاتی اور شخصی حالات وسوانح بھی ہیں اور اسلامی وعلمی مسائل ومعاملات پر افکار وخیالات بھی۔ اِس بناء پر اس کتاب کا مطالعہ دلچسپ بھی ہوگا اور معلومات افزا بھی!

برہان

جلد ۵۶ | ذیقعدہ ۱۳۸۵ھ مطابق مارچ ۱۹۶۶ء | شمارہ ۳

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

صوبۂ بہار ہندوستان کا وہ مردم خیز علاقہ ہے جس کی سرزمین سے نامی گرامی علماء، مشائخ، شعراء، ادباء، مجاہدین اور بڑے بڑے اربابِ فضل و کمال پیدا ہوئے جو وہاں کی خاک میں آسودۂ سکون ہیں اور ایسے گوہر ہائے گرانمایہ سے اُس کا دامن اب بھی خالی نہیں، علاوہ ازیں، اہلِ بہار سے راقم الحروف کے ذاتی اور دیرینہ روابط و علائق بھی کثرت سے ہیں لیکن عجیب بات ہے، دنیا بھر میں گھوم آنے کے باوجود، اب تک اس مرز بوم حسن و دل کو باقاعدہ دیکھنے کی نوبت نہیں آئی تھی، اگرچہ نیت برابر رہی، مولانا گیلانی نے کتنی مرتبہ بلایا اور ادھر پروگرام بھی بنا، لیکن مقدر میں نہ تھا۔ دعوت دینے والا خدا کو پیارا ہو گیا اور اب کبھی ارادہ بھی کیا تو نہ جی آمادہ ہوا، اور نہ قدم اُٹھے۔ آخر پچھلے دنوں محبِ گرامی قدر مولانا سید منت اللہ رحمانی کا نامۂ مہر شمامہ جامعہ رحمانیہ مونگیر میں دورۂ حدیث کے افتتاح کی تقریب کے سلسلہ میں موصول ہوا اور اس کے دو تین دن بعد ہی پٹنہ کے پرنس آف ویلز میڈیکل کالج کا ایک دعوت نامہ جلسۂ سیرت میں تقریر کرنے کا ملا، یہ طلب گذشتہ تین برس سے برابر جاری تھی لیکن ہر مرتبہ کسی نہ کسی وجہ سے معذرت کرنی پڑتی تھی، اس مرتبہ چند روز کے فصل سے آگے پیچھے ہے تو خواہشِ دیرینہ نے پھر ایک انگڑائی لی اور دونوں جگہ کی ہامی بھرلی، چنانچہ ۹ر فروری کو شب میں مولانا قاضی زین العابدین صاحب سجاد استاد ادبیات جامعہ ملیہ دہلی کی معیت میں اپر انڈیا ایکسپریس سے روانہ ہوا اور ۱۰ر کو درمیانِ شب میں مونگیر پہنچ گیا، دوسرے دن نو بجے کے قریب جلسہ شروع ہوا، عام مسلمانوں کے علاوہ علماء اور مشائخ اور انگریزی تعلیم یافتہ حضرات کا اتنا بڑا اجتماع بہت کم نظر آیا ہے، پہلے مولانا محمد اسحٰق ندوی نے نسائی اور ابن ماجہ کا درس دیا، اس کے بعد مولانا سید فخر الحسن دیوبندی، مولانا حمید الدین لکھنؤ اور شیخ الحدیث مولانا فخر الدین احمد دیوبندی نے علی الترتیب سنن ابو داؤد، صحیح مسلم اور صحیح بخاری

و ترمذی کا درس دیا اور ایک بجے پہلی نشست ختم ہوگئی، دوسری نشست میں جو مغرب کے بعد شروع ہوئی - مولانا عمران خان ندوی اور قاضی زین العابدین سجاد کے علاوہ راقم نے تاریخ تدوینِ حدیث پر سوا گھنٹہ تقریر کی - یہ سب درسی اور غیر درسی تقریریں ٹیپ رکارڈ ہوگئی ہیں جو کتابی صورت میں شائع ہوں گی، ۱۰ر فروری کا دن مونگیر کی تاریخی عمارتیں اور شہر و تفریحی مقامات کے دیکھنے میں بسر ہوا - ۱۱ر کو دوپہر کے وقت پٹنہ میں ورود ہوا تو مولانا حفیظ اللہ پرنسپل و مولانا معظم الدین استاد مدرسۂ شمس الہدیٰ کے اصرار پر مغرب کے بعد مدرسہ کے ہال میں حضرات اساتذہ و طلباء کو علوم اسلامیہ کی تعلیم پر خطاب کیا، دوسرے دن یعنی ۱۲ر کو صبح دس بجے عربی و فارسی کی تعلیم و ریسرچ کے انسٹیٹیوٹ (جو حکومتِ بہار کا ایک وسیع ادارہ ہے) اُس کے ڈائرکٹر سید شاہ عطاء الرحمٰن صاحب کاکوی اور اسسٹنٹ ڈائرکٹر مولانا سید ریاست علی ندوی کی فرمائش مفاجات پر "علوم اسلامیہ میں ریسرچ کیوں کر کی جائے" اس موضوع پر انسٹیٹیوٹ میں ایک خطبہ دیا - انسٹیٹیوٹ نے نوعمری کے باوجود اب تک جو کام کیا ہے اسے دیکھ کر طبیعت بڑی محظوظ ہوئی، ارکانِ ادارہ کے ذوق و شوق اور تجربہ و مہارت سے توی توقع ہے کہ ادارہ اُن اغراض و مقاصد کی بہمہ وجوہ تکمیل کرے گا جن کے لئے اُس کا قیام عمل میں آیا ہے۔ شام کو میڈیکل کالج میں سیرت پر تقریر ہوئی، کالج کا وسیع ہال طلباء اور طالبات، اور شہری حضرات سے کھچا کھچ بھرا ہوا تھا۔ جسٹس انوار احمد جہانِ خصوصی تھے، اور ملک کے مشہور فزیشین پدم بھوشن ڈاکٹر عبدالحی نے صدارت کی، لنچ ڈاکٹر صاحب موصوف کے ساتھ کھایا تھا۔ اس جلسہ سے فراغت کے بعد ڈنر مخدومی قاضی عبدالودود صاحب بار ایٹ لا کے دولت کدہ پر جسٹس انوار احمد اور دوسرے حضرات کے ساتھ تناول کیا، رزرویشن پہلے سے کر لیا گیا تھا۔ ڈنر سے فراغت کے بعد ساڑھے دس بجے آسام میل سے علی گڑھ کے لئے روانہ ہوگیا۔ اس طرح بہار میں لے دیکے کل چار دن رہنا ہوا لیکن اس مختصر مدت میں بھی جو کچھ دیکھا اور سنا اُس سے قلب و دماغ کو بڑی جلا اور فرحت حاصل ہوئی۔

امارتِ شرعیہ کا نام عرصۂ دراز سے کان میں پڑا ہوا تھا اور تھوڑا بہت اُس کے کام کا تصور بھی تھا لیکن پھلواری شریف میں امارت کا دفتر اور اس کا نظامِ کار دیکھ کر سخت مسرت آمیز حیرت ہوئی۔ چونکہ اس منصب جلیل پر ہمیشہ اکابرِ علم و دین فائز رہے ہیں، اس بنا پر، اختلافِ مسلک و مشرب کے باوجود امارت کو مجموعی حیثیت سے مسلمانانِ بہار کا اعتماد اور تعاون حاصل ہے۔ چنانچہ معلوم ہوا کہ نکاح، طلاق، تقسیمِ وراثت، وکالت

کفالت اور شفعہ وغیرہ کے مقدمات پچھتر فی صدی مسلمان یہیں لاتے ہیں اور پھر جو فیصلہ یہاں ہوتا ہے دونوں فریق اسے تسلیم کرتے ہیں، مقدمات کی مسلوں کے فائل دیکھے اور بعض مسلیں از اوّل تا آخر پڑھیں بھی، ایک بڑی سے بڑی عدالت میں مسلیں جس طرح مرتب ہوتی ہیں، امارتِ شرعیہ کی یہ مسلیں ہرگز اُن سے کسی درجہ میں کم نہیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ بعض لوگوں نے امارت کے فیصلوں کے خلاف عدالت میں کبھی چارہ جوئی بھی کی تو اُن کو کامیابی نہیں ہوئی اور عدالت نے امارت کا فیصلہ جوں کا توں برقرار رکھا۔ امارتِ شرعیہ کے یہ فیصلے بے شبہ اسلامی فقہ کا نہایت قابلِ قدر سرمایہ ہیں اور اُن کی اشاعت وقت کی اہم ضرورت ہے۔ فصلِ خصومات کے علاوہ امارتِ شرعیہ بہار کے مسلمانوں کی دینی تنظیم اور مذہبی تعلیم و تربیت کا بھی ایک مؤثر اور قومی مرکز ہے موجودہ امیرِ شریعت مولانا سید منت اللہ صاحب مونگیری کی شخصیت نے جو علم و دین، فہم و تدبر اور اخلاص و عمل کا مجموعہ ہے امارتِ شرعیہ کے حلقۂ اثر کو اور زیادہ وسیع مستحکم اور فعال بنا دیا ہے، غور کرنا چاہئے کہ کیا اسی نہج پر کل ہند امارتِ شرعیہ کا کوئی نظام قائم نہیں ہو سکتا۔!

راقم کو خانقاہ اور خانقاہیت سے کبھی کوئی دلچسپی نہیں ہوئی لیکن اسی سفر میں اوّلاً خانقاہِ رحمانیہ میں اور پھر خانقاہِ مجیبیہ اور خانقاہِ سلیمانیہ میں اکابرِ مشائخ و علماء کے ہاتھوں جو پذیرائی ہوئی، اُس سے یک گونہ روحانی انبساط کی کیفیت محسوس ہوئی اور خیال ہوا کہ اہلِ دل کی یہ دنیا بھی دیدنی ہے، تاہم کس کس کا ذکر کیا جائے اس سفر میں جن بزرگوں، دوستوں اور عزیزوں نے جن میں علماء اور مشائخ، بلند پایہ محققین و مصنفین و شعراء، ادباء اور اساتذہ و طلباء بھی شامل ہیں ایک مسافرِ طلبِ علم کے ساتھ جس غیر معمولی کرم گستری اور توجہ کا معاملہ کیا ہے اُس کی یاد عرصہ تک فراموش نہ ہوگی ؎

میں اور حظِ وصل! خدا ساز بات ہے
جاں نذر دینی بھول گیا اضطراب میں

امام طحاویؒ اور اُن کی شرح معانی الآثار

مولانا تقی الدین ندوی مظاہری، استاد حدیث دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ

امت نے جن محدثین کے مجموعوں کو صحاح ستہ کا درجہ دیا ہے، ان کے ہمعصر امام طحاویؒ بھی ہیں، جو علم وتحقیق میں مجددانہ شان رکھتے ہیں، حضرت مولانا انورشاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں، وھوامام مجتھد وجدد کما قال ابن الاثیر الجزری، اس کا مطلب یہ ہے کہ شرح حدیث اور اس کے محامل دغوامض اور بحث وتحقیق کے لحاظ سے ان کو مجدد کہا گیا ہے، متقدمین اپنی کتابوں میں بحث وتحقیق کے بغیر روایات نقل کرتے چلے آتے ہیں امام طحاویؒ نے بحث وتحقیق کی جدید راہ کھولی[1]

اُن کی کتاب شرح معانی الآثار اپنی خصوصیات وفوائد کے لحاظ سے ان تمام کتابوں میں ایک ممتاز مقام رکھتی ہے، اس لئے ضروری معلوم ہوا کہ محدثینِ عظام کی بزم میں امام طحاویؒ اور ان کے کارنامے کا مختصراً تعارف کرایا جائے۔

نام ونسب احمد نام ابوجعفر کنیت الازدی الحجری المصری الطحاوی نسبت ہے، شجرۂ نسب یہ ہے۔

ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ بن سلمہ الازدی الحجری المصری الطحاوی[2]

جمہور محدثین ومورخین کا اس نسب نامے پر اتفاق ہے۔

امام موصوف کا تعلق چوں کہ یمن کے مشہور قبیلہ ازد کی شاخ حجر سے تھا اس لئے اس کی طرف منسوب ازدی وحجری کہلاتے ہیں[3] چوں کہ امام صاحب کے آباواجداد فتح اسلام کے بعد مصر آکر آباد ہوگئے تھے[4]

---

[1] معارف السنن ج ۱ ص ۱۱۵ [2] تذکرۃ الحفاظ ج ۳ ص ۲۹ – ۳۰ ولسان المیزان ج ۱ ص ۲۷۵۔ [3] الجواہر المضیئہ۔ [4] الحاوی ص ۵

اس لیے مصر کی طرف بھی نسبت کی گئی ہے۔

طحاوی طحا صعید مصر میں ایک گاؤں ہے جس کی طرف منسوب ہو کر طحاوی کہلاتے ہیں۔ اگرچہ صاحب معجم البلدان کی تحقیق یہ ہے کہ امام موصوف طحا کے باشندہ نہیں تھے، بلکہ اس کے قریب ہی ایک مختصر آبادی جو تقریباً دس مکانات پر مشتمل تھی جس کو طحطوط کہتے ہیں، اس کو امام صاحب کے وطن عزیز ہونے کا شرف حاصل ہے۔ مگر امام صاحب نے طحطوطی نسبت کو پسند نہ فرمایا، بلکہ اپنی وطن سے قریبی آبادی طحا کی طرف نسبت کی ہے[1]

پیدائش و وفات سن پیدائش میں قدرے اختلاف ہے، ۲۲۸ھ و ۲۳۹ھ بتایا گیا ہے۔ مگر مؤرخ ابن خلکان نے دوسرے قول کو ترجیح دی ہے[2] علامہ ذہبیؒ نے بھی اسی کو صحیح قرار دیا ہے، کیوں کہ خود امام طحاوی سے یہی روایت ہے۔ سن وفات کے متعلق جمہور کی رائے ۳۲۱ھ ہے، "تاریخ ولادت مصطفٰی ۲۲۹، مدت عمر محمد ۹۲ اور تاریخ وفات محمد مصطفٰی ۳۲۱"، قبر مبارک مصر میں امام شافعیؒ کے پہلے واقع ہے۔

مصر ضروری معلوم ہوا کہ امام صاحب نے جس علم و دین کے گہوارے میں شعور کی آنکھیں کھولی تھیں اس کی علمی و دینی مرکزیت کو بیان کیا جائے، مصر وہ سرزمین ہے۔ جہاں تین سو صحابہ کرام (رضوان اللہ علیہم اجمعین) کے مبارک قدم آئے، حافظ جلال الدین سیوطی نے الدر السحابہ فی من دخل مصر من الصحابۃ[3] میں ان سب کا تذکرہ لکھا ہے، حافظ ذہبیؒ فرماتے ہیں کہ مصر کو حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں فتح کیا تھا صحابہ کرامؓ کی ایک خلقت یہاں آکر سکونت گزیں ہوئی اور تابعین کے زمانہ میں یہاں علم کی کثرت رہی پھر عمرو بن الحارث، یحیٰی بن ایوب، حیوۃ بن شریح، لیث بن سعد، ابن لہیعہ کے دور میں اور زیادتی ہوئی جو ابن وہب، امام شافعی، ابن القاسم اور ان کے تلامذہ کے زمانے تک باقی رہی۔

اس کے بعد فرماتے ہیں، ثم ما زال بھا علم جم الی ان ضعف ذلک باستیلاء العبیدیین الرافضۃ علیھا سنۃ ۳۵۸ھ ثمان وخمسین وثلث مأۃ، اور وہاں برابر خوب علم رہا تا آنکہ ۳۵۸ھ میں عبیدی رافضیوں کے تسلط کی بنا پر اس میں ضعف آگیا، امام شافعی کے مذہب جدید کی تدوین یہیں ہوئی۔[4]

---

[1] معجم البلدان ج۳ [2] وفیات الاعیان ج ۲ ص ۵۳ - و الفوائد البہیہ ص ۳۸ والبدایہ والنہایہ $\frac{۱۷۴}{۱۲}$

[3] اس رسالہ کو حسن المحاضرہ میں بتمام وکمال نقل کر دیا ہے، [4] الاعلان بالتوبیخ للسخاوی ص ۱۳۹

حضرت نافع جو عبداللہ بن عمرؓ کے تلمیذ رشید ہیں اور تیس سال ان کی خدمت میں رہے ہیں، انھیں حضرت عمر بن عبدالعزیز نے اپنے دورِ خلافت میں مصر معلم بنا کر بھیجا تھا اور لیث بن سعد یہیں کے رہنے والے تھے، جن کے متعلق امام شافعیؒ فرماتے ہیں اللیث افقہ من مالک الا انہ ضیّعہ اصحابہ، لیث امام مالک سے زیادہ افقہ تھے پر ان کے شاگردوں نے انھیں ضائع کر دیا، حافظ ابن حجر عسقلانی لکھتے ہیں، ضائع کر دینے سے امام شافعی کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح مالک وغیرہ کے تلامذہ نے ان کی فقہ کو مدون کیا امام لیث کے شاگردوں نے نہیں کیا۔[1]

چوں کہ اکثر قضاۃ وہاں کے امام ابو حنیفہ کے مسلک پر تھے، اس لئے فقہ حنفی کی بھی کافی شہرت تھی۔

تحصیل علم امام موصوف علم کی طلب میں مصر آئے اور وہاں اپنے ماموں ابو ابراہیم مزنی جو امام شافعیؒ کے اجل تلامذہ میں تھے ان سے پڑھتے رہے، اس لئے ابتداءً امام شافعیؒ کے مقلد تھے، مگر چند سالوں کے بعد جب احمد بن ابی عمران حنفی مصر کے قاضی بن کر آئے تو ان کی صحبت میں بیٹھے اور ان سے علم حاصل کیا، حتیٰ کہ ان کے علم و فضل سے متاثر ہو کر فقہ شافعی کے بجائے فقہ حنفی کے متبع ہو گئے،[2] محمد بن احمد شروطی نے امام طحاوی سے دریافت کیا کہ آپ نے اپنے ماموں کی کیوں مخالفت کی اور کیوں امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کو اختیار کیا؟ تو فرمایا کہ میں نے دیکھا کہ ماموں ہمیشہ امام ابو حنیفہؒ کی کتابوں کو مطالعے میں رکھتے تھے، پس اسی لئے میں بھی اس کی طرف منتقل ہو گیا۔[3] علامہ کوثری نے اس روایت کو بالتفصیل نقل کیا ہے کہ امام طحاوی نے اپنے ماموں مزنی کو دیکھ کر خود امام صاحب کی کتابوں کا مطالعہ شروع کر دیا، وہ فرماتے ہیں کہ ان کتابوں نے مجھے مذہبِ حنفی کا گرویدہ بنا لیا، جس طرح میرے ماموں مزنی کو بھی امام ابو حنیفہ کی طرف مائل کر دیا تھا، جیسا کہ مختصر مزنی سے ظاہر ہے کہ بہت سے مسائل میں امام شافعیؒ سے اختلاف کیا ہے۔[4] چوں کہ یہ خود امام طحاوی کا اپنا بیان ہے، اس لئے یہی صحیح و معتبر ہے اس سلسلے میں جو بہت سے واقعات لسان المیزان وغیرہ میں نقل کئے گئے ہیں وہ سب بے سند و خلاف درایت ہیں۔

سماعِ حدیث کے لئے سفر امام صاحب نے امام مزنیؒ کے علاوہ مصر کے دیگر محدثین کی خدمت میں بھی حاضر ہو کر فقہ و حدیث کو حاصل کیا، جس میں چند کے نام یہ ہیں، یونس بن عبد الاعلیٰ المتوفی ۲۶۴ھ جن کے متعلق ذہبیؒ کے شاندار

---

[1] الرحمۃ الغیثیہ فی الترجمۃ اللیثیہ از حافظ ابن حجر ص۸ [2] معجم البلدان ص۳ الحاوی النبیہ ص ۳۸۔
[3] وفیات الاعیان ج ۲ ص ۵۳۔ [4] الحاوی ص ۱۶۔

الفاظ یہ ہیں: عالم الدیار المصریۃ الامام الحافظ المقری، اور ہارون بن سعید ایلی، محمد بن عبداللہ بن عبد الحکم
بحر بن نصر، عیسیٰ بن شرود، ان کے علاوہ ابن عیینہ اور ابن وہب کے تلامذہ اور اس طبقہ کے دیگر مشائخ سے
استفادہ کیا، اپنے شہر کے شیوخ سے استفادہ کے بعد ۲۶۸ھ میں ملک شام کا رخ کیا، جہاں ابو خازم قاضی دمشق
سے ملاقات کی اور ان سے فقہ حاصل کی، اس کے بعد ۲۶۹ھ میں مصر واپس تشریف لائے[1]

علامہ کوثری فرماتے ہیں کہ جو شخص امام طحاوی کے شیوخ کے تراجم پر نظر ڈالے گا تو اسے بخوبی معلوم ہو جائے گا
کہ ان کے شیوخ میں مصری، مغاربہ، یمنی، بصری، کوفی، حجازی، شامی و خراسانی مختلف ممالک کے حضرات
نظر آئیں گے جن سے امام موصوف نے اخبار و آثار کا علم حاصل کیا، مصر اور اس کے علاوہ دیگر شہروں کے
شیوخ سے تحصیل علم کے لئے بادیہ پیمائی کی، یہی نہیں بلکہ مصر میں ہر وارد ہونے والے محدث و عالم کی خدمت میں
حاضر ہو کر استفادہ کرتے، یہاں تک کہ وہ علوم جو مختلف اشخاص کے پاس پراگندہ تھے، ان سب کو امام موصوف
نے سمیٹ لیا[2]

شیوخ و اساتذہ: ان کے شیوخ کی تعداد بیشمار ہے، ان کے ناموں پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں
نے اس دور کے ہر خرمن حدیث سے خوشہ چینی کی، جن میں امام بخاری و امام مسلم کے شیوخ بھی ہیں، کیونکہ امام
بخاری کا سن وفات ۲۵۶ھ ہے — اس وقت امام طحاوی ۲۷ سال کے تھے، اسی طرح امام مسلم نے ۲۶۱ھ
میں وفات پائی ہے جبکہ امام طحاوی ۳۲ سال کے تھے[3] امام طحاوی بواسطہ امام مزنی امام شافعیؒ کے شاگرد تھے
اور ان دو کے واسطے سے امام مالک و امام محمد کے اور ان تینوں کے واسطے سے امام اعظمؒ کے تلمیذ ہیں[4]
ایسے مشائخ سے بھی روایت کرتے ہیں جن میں دیگر اصحاب صحاح شریک ہیں، ان کی تعداد ۳۶ ہے، تفصیلات
کے لئے ملاحظہ ہو مقدمہ امانی الاخبار۔

تلامذہ: ان کے علمی کمالات نے ان کی ذات کو طالبان حدیث و فقہ کا مرجع بنا دیا تھا، اس لئے تلامذہ کا دائرہ
بھی بہت وسیع ہے، ان کی ایک مختصر فہرست پیش ہے:-

محمد بن قاسم خشاب، ابو الحسن محمد بن احمد اخمیمی، ابو یوسف میانجی، ابو بکر بن المقری، طبرانی۔

---

[1] لسان المیزان ج [illegible] ۔ [2] الحاوی فی سیرۃ الامام الطحاوی ص [illegible] ۔ [3] ایضاً ص ۹ ۔ [4] معارف ج [illegible] ۔

احمد بن عبدالوارث زجاج، عبدالعزیز بن محمد جوہری قاضی صعید، محمد بن بکر بن مطروح اور ان کے علاوہ دیگر حضرات ہیں[1]

علمی مرتبہ | حفظِ حدیث کے ساتھ وہ فقہ و اجتہاد میں بہت بلند مقام رکھتے تھے، ملا علی قاری نے ان کو طبقۂ ثالثہ کے مجتہدین میں شمار کیا ہے، فرماتے ہیں کہ اس سے مراد وہ مجتہدین ہیں جو ان مسائل میں اجتہاد کرتے ہیں جس میں صاحبِ مذہب سے کوئی روایت منقول نہ ہو جیسے خصاف، ابوجعفر طحاوی، ابوالحسن کرخی، شمس الائمہ سرخسی، فخرالاسلام بزدوی، فخرالدین قاضی خاں اور ان جیسے حضرات ہیں، یہ لوگ امام صاحبؒ سے اصول و فروع میں مخالفت نہیں کرتے، البتہ حسب اصول و قواعد ان مسائل میں احکام کا استنباط کرتے ہیں جس میں صاحبِ مذہب سے کوئی نص نہ ہو[2] مگر حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مختصر طحاوی دلالت کرتی ہے کہ (امام طحاویؒ) مجتہد منتسب تھے، محض امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ تھے، کیوں کہ بہت سے مسائل میں ان کے مذہب سے اختلاف کیا ہے[3] اس لئے مولانا عبدالحی صاحبؒ نے امام ابو یوسف و امام محمد کے طبقے میں شمار کیا ہے، فرماتے ہیں کہ ان کا مرتبہ ان دونوں سے کم نہیں تھا[4]

فنِ جرح و تعدیل اور امام طحاویؒ | فنِ رجال و جرح و تعدیل میں امام طحاوی کو کامل دستگاہ حاصل تھی، اس فن میں مستقل کتابیں بھی لکھی تھیں، تاریخِ کبیر اور نقض المدلسین جو کرابیسی کے رد میں ہے، اسی طرح ابوعبید کے کتاب النسب پر مستقل تردید لکھی ہے، ان کے تلامذہ میں بھی ابن یونس و طبرانی، ابن عدی جیسے ائمۂ جرح و تعدیل گزرے ہیں، مگر افسوس ان حضرات کی کتابیں آج ناپید ہیں، اب مشکل الآثار میں جہاں رواۃ پر اور معانی الآثار میں جہاں احادیثِ متعارضہ پر کلام کرتے ہیں اس سے بخوبی اندازہ لگایا جا سکتا ہے، البتہ حافظ ابن حجر عسقلانیؒ کی کتابیں اس فن پر موجود و مطبوع ہیں، مگر انھوں نے امام طحاوی کا ذکر نہ ان کے جلیل القدر شیوخ کے حالات میں کیا اور نہ ہی اعلیٰ درجہ کے تلامذہ میں درج کیا ہے، البتہ لسان المیزان و تہذیب میں بوقتِ ضرورت جرح و تعدیل میں امام طحاویؒ کا قول نقل کر دیا ہے، رجالِ حنفیہ کے متعلق اس طرزِ عمل کا شکوہ ان کے شاگرد حافظ سخاوی نے بھی کیا ہے، حافظ صاحب کے متعلق جو شکایت امام سخاوی کو ہے، اسی طرح علامہ سبکی شافعی کو علامہ ذہبیؒ سے ہے[5]

---

[1] لسان المیزان ج ۱ ص ۲۷۵، بستان المحدثین ص ۹۶ - [2] مقدمہ امانی بحوالہ ذیل جواہر المضیئہ -
[3] بستان ص ۹۶ - [4] التعلیقات السنیہ ص ۳۸ - [5] الطبقات الکبریٰ ج ۱ ص ۱۹۷ -

قاضی ابن شحنہ شرح ہدایہ کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں، حتی قال السبکی انہ لا ینبغی ان یؤخذ من کلام الذہبی ترجمۃ شافعی ولاحنفی وکذا لا ینبغی ان یؤخذ من کلام ابن حجر ترجمۃ حنفی متقدم ولا متأخر

یہاں تک کہ علامہ تقی الدین سبکی فرماتے ہیں کہ (ذہبیؒ) کے کلام سے کسی شافعی وحنفی کا ترجمہ لینا مناسب نہیں، (قاضی ابن شحنہ فرماتے ہیں) کہ اسی طرح حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے کسی متقدم و متاخر حنفی کا ترجمہ لینا بھی مناسب نہیں ہو سکتا۔[1]

امام طحاویؒ کے کمالات کا اعتراف | امام صاحب کے فضل وکمال، ثقاہت و دیانت کا اعتراف ہر دور کے محدثین و مؤرخین نے کیا ہے جیسے متقدمین میں طبرانی، ابوبکر خطیب، حمیدی، ابن عساکر وغیرہ اور متاخرین میں ابی الحجاج مزی، حافظ ذہبی، علامہ ابن کثیر وغیرہ ہیں، واقعہ یہ ہے کہ امام طحاوی قرآن وحدیث سے استنباط و فقہ میں اپنے معاصرین و مابعد کے علماء میں نظیر نہیں رکھتے، انھیں اعلم الناس بمذہب الامام ابی حنیفہؒ[2] کہا گیا ہے۔

علامہ ابن عبدالبر مالکی فرماتے ہیں: کان الطحاوی من اعلم الناس بسیر الکوفیین واخبارھم وفقھھم مع مشارکتہ فی جمیع المذاھب[3] امام طحاوی کوفیین کے سیر و اخبار و فقہ کے بڑے عالم تو تھے ہی ساتھ ہی دیگر مذاہب سے بھی واقف تھے، ابن عماد حنبلی نے ان الفاظ میں تعارف کرایا ہے: شیخ الحنفیۃ الثقۃ الثبت برع فی الحدیث والفقہ[4]

ابن تغری نے احدالاعلام وشیخ الاسلام کا خطاب دیا، فرماتے ہیں کہ امام طحاوی تو فقہ وحدیث واختلاف علماء و احکام ولغت ونحو وغیرہ علوم میں نظیر نہیں رکھتے تھے اور انھوں نے بہترین کتابیں تصنیف کیں۔[5]

علامہ ابن جوزیؒ نے یہ شاندار الفاظ استعمال کئے ہیں: کان ثبتاً فہماً فقیہاً عاقلاً۔[6]

امام طحاوی کے ناقدین | امام طحاویؒ کی جلالت شان و ثقاہت کے باوجود بعض متاخرین علماء نے اعتراضات کئے ہیں۔ جو متقدمین کے اعتراف و توثیق کے سامنے کچھ حقیقت نہیں رکھتے۔ ان کے علاوہ [illegible] ابن تیمیہؒ نے

---

[1] تحسین [illegible]۔ (نوٹ: ذہبی کی سیر کے حاشیہ پر امام صاحب کا ترجمہ [illegible] ہے [illegible] مصنف نے مقدمہ میں خود صراحت کردی ہے کہ ائمہ متبوعین کے [illegible] سے بیان کرے گا [illegible] صفحہ ۱۳۲)

[2] عرف الشذی۔ [3] لسان المیزان ج ۱، ص ۲۷۵ [illegible] ۲۳۶

[6] المنتظم ج ۶ ص ۲۵۰۔

منہاج السنۃ میں حدیث ردِ شمس پر بحث کرتے ہوئے فرمایا کہ امام طحاویؒ کے نقدِ حدیث کا معیار اہلِ علم سے مختلف تھا، شرح معانی الآثار میں احادیث مختلفہ کو بیان کیا ہے، اور ان میں اس کو راجح قرار دیا جس کو ازروئے قیاس حجت سمجھا ہے، ان کو دوسرے اہلِ علم کی طرح اسناد کی معرفت حاصل نہیں تھی، اگرچہ کثیر الحدیث وفقیہ وعالم ہیں[1] ان کو علامہ ابن جوزی کے کلام سے دھوکہ ہوا کیوں کہ انھوں نے موضوع کہا ہے اور ان کا تشدد اس باب میں مشہور ہے، اس حدیث کی تصحیح بہت سے علماء نے کی ہے، حافظ ابن الفتح ازدی نے صحیح قرار دیا اور ابوزرعہ وابن العراقی نے حسن کہا، حافظ ابن حجر نے ابن جوزی کی خطأ قرار دیا، یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے، اس لئے امام طحاوی وخفاجی نے صحیح قرار دیا۔[2] علامہ سیوطیؒ نے بھی اللآلئ المصنوعہ میں اس کو صحیح بتایا ہے[3]

حافظ ابن حجر عسقلانی نے مسلمہ بن قاسم اندلسی کے اعتراض کو لسان المیزان میں نقل کیا ہے، حالانکہ مسلمہ نے اسی طرح کا اعتراض جب امام بخاری پر کیا تو تہذیب التہذیب میں اس کی تردید کی ہے اور مسلمہ کو مجہول قرار دیا ہے،

تصانیف | مؤرخین کے اجمالی بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے مختلف فنون پر تصانیف کی ہیں متاخرین علماء سے زیادہ متقدمین نے ہمیشہ اسے قدر کی نظر سے دیکھا ہے، افسوس اس میں اکثر غیر مطبوع ہیں اس کی فہرست پیش ہے:

(۱) معانی الآثار: اس کا تفصیلی تعارف آئندہ کے صفحات میں پیش کیا جارہا ہے۔

(۲) مشکل الآثار: مولوی قدری فرماتے ہیں کہ یہ آخری تصنیف ہے۔[4] اس میں مصنف نے احادیث کے تضاد کو رفع کیا ہے، اور ان سے احکام کا استخراج کیا ہے، حیدرآباد سے جو چار جلدیں طبع ہوئی ہیں۔ وہ غالباً پوری کتاب کے نصف سے بھی کم حصہ ہے۔ قاضی ابن رشد نے بعض اعتراضات کے ساتھ اس کا اختصار کیا ہے، علامہ عینی کے شیخ قاضی جمال الدین یوسف بن موسیٰ ملطی نے اس اختصار کا بھی اختصار کیا ہے جو المعتصر من المختصر کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔

---

[1] الفوائد البہیہ۔ [2] المقاصد الحسنۃ ص ۲۲۸۔ [3] ظفر الامانی۔ [4] الفوائد البہیہ ص ۳۵

(۳) اختلاف العلماء ۳۰ جزء حدیث میں بیان کی جاتی ہے۔ (۴) کتاب احکام القرآن: ۲۰ جزو میں ہے۔ (۵) کتاب الشروط الکبیر: ۴۰ جزو میں ہے۔ (۶) کتاب الشروط الاوسط۔ (۷) کتاب الشروط الصغیر۔ (۸) مختصر الطحاوی۔ حیدر آباد سے چھپ کر مشہور و متداول ہو چکی ہے۔ (۹) نقض کتاب المدلسین۔ ۵ جزو میں کرابیسی کی کتاب المدلسین کا بہترین رد ہے (۱۰) الرد علی ابی عبید (۱۱) التاریخ الکبیر (۱۲) کتاب فی النحل واحکامہا (۱۳) عقیدۃ الطحاوی (۱۴) سنن الشافعی۔

اس میں وہ سب حدیثیں جمع کر دی ہیں جو امام مزنی کے واسطے سے امام شافعیؒ سے سنی تھیں۔

علامہ عینی نے کہا ہے کہ (مسند شافعیؒ) کو روایت کرنے والے اکثر امام طحاوی کے واسطے سے ہیں۔ اس لئے سنن شافعی کو سنن طحاوی بھی کہا گیا ہے۔ (۱۵) شرح المغنی (۱۶) النوادر الفقہیۃ ۱۰ جزو میں ہے (۱۷) النوادر والحکایات، تقریباً ۲۰ جزو میں ہے۔ (۱۸) جزو فی حکم ارض مکۃ (۱۹) جزو فی قسم الفئ والغنائم (۲۰) کتاب الاشربۃ (۲۱) الرد علی عیسیٰ بن ابان (۲۲) جزو فی الرزیۃ (۲۳) شرح الجامع الصغیر للامام محمد (۲۴) شرح الجامع الکبیر لہ (۲۵) کتاب المحاضر والسجلات (۲۶) کتاب الوصایا۔ (۲۷) کتاب الفرائض (۲۸) اخبار ابی حنیفۃ واصحابہ (۲۹) کتاب التسویہ بین حدثنا واخبرنا۔ (۳۰) کتاب تصحیح الآثار (۳۱) اختلاف الروایات علی مذہب الکوفیین (۳۲) کتاب العزل۔ (۳۳) مناقب ابی حنیفۃؒ۔

شرح معانی الآثار | شرح معانی الآثار کو معانی الآثار بھی کہا گیا ہے، ملا علی قاری فرماتے ہیں کہ یہ امام صاحب کی پہلی تصنیف ہے[1] مگر ان کی کتابوں میں نہایت اہم و مشہور و متداول ہے، علماء نے خصوصیت سے اس کی طرف اعتناء کیا ہے، حافظ سخاوی نے جن کتب حدیث کے مطالعے کا خصوصی مشورہ دیا ہے اس میں شرح معانی الآثار بھی ہے۔[2]

علامہ امیر اتقانی فرماتے ہیں: وھو شرح معانی الآثار ھل تری لہ نظیرا فی سائر المذاہب فضلا عن مذھبنا ھذا[3] شرح معانی الآثار پر غور کرو، کیا تم ہمارے اس مذہب حنفی کے علاوہ

[1] الفوائد البہیہ ص ۳۸ - [2] فتح المغیث ص ۳۲۹ [3] الفوائد البہیہ ص ۱۸ -

دیگر مذاہب میں بھی اس کی نظیر پا سکتے ہو؟ علامہ عینی نے برسوں اس کا درس دیا ہے۔

معانی الآثار کا کتبِ حدیث میں مقام | علامہ عینیؒ نے اس کو دوسری بہت سی کتبِ حدیث پر ترجیح دی ہے۔
فرماتے ہیں کہ سنن ابی داؤد وجامع ترمذی وسنن ابن ماجہ وغیرہ پر اس کی ترجیح اس قدر واضح ہے، کہ اس میں شک کوئی ناواقف ہی کرے گا۔[1]

علامہ ابن حزم نے اپنے جمود وتشدد کے باوجود اس کو سنن ابی داؤد ونسائی کے درجہ پر رکھا ہے۔[2]
علامہ ابن خلدون امام دارقطنی وغیرہ کی تقلید میں یہ لکھ گئے کہ طحاوی کے شرائط متفق علیہ نہیں ہیں کیونکہ مستور الحال وغیرہ سے بھی روایت کی ہے، اس لئے اس کا مرتبہ صحیحین اور سنن کے بعد ہے[3] حضرت مولانا انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام طحاوی کی کتاب شرح معانی الآثار کا مرتبہ سنن ابی داؤد کے قریب ہے، کیوں کہ اس کے رواۃ معروف ہیں، اگرچہ بعض متکلم فیہ بھی ہیں، اس کے بعد ترمذی، پھر سنن ابن ماجہ کا درجہ ہے۔[4]

معانی الآثار پر امام بیہقی کے اعتراض کا جواب | امام بیہقی نے امام طحاوی اور ان کی کتاب معانی الآثار پر اعتراض کیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ علم حدیث امام طحاوی کا فن نہیں تھا، بلکہ انھوں نے کچھ حاصل کر لیا تھا، مگر انھیں اس میں رسوخ واتقان حاصل نہیں، آگے چل کر فرماتے ہیں کہ شرح معانی الآثار میں انھوں نے بہت سی ضعیف حدیثوں کو اپنی رائے سے صحیح کہہ دیا۔ اور بہت سی صحیح کو ضعیف کہہ دیا۔

شیخ عبد القادر نے الجواہر المضیئہ میں اس پورے اعتراض کو نقل کر کے جواب دیا ہے کہ میں نے امام طحاوی کی کتاب کی شرح لکھی ہے اور اس کی اسانید پر کلام بھی کیا ہے، صحاح ستہ، مصنف ابی بکر بن شیبہ اور دوسری کتبِ حدیث سے مطابقت کر کے پرکھا بھی ہے، مگر حاشا وکلا! امام بیہقی نے جو اعتراض کیا ہے وہ کہیں بھی نہیں ہے، اس شرح کا نام الحاوی فی بیان آثار الطحاوی رکھا ہے، امام بیہقی کے جواب میں قاضی القضاۃ علاء الدین ماردینی نے الجوہر النقی فی الرد علی البیہقی لکھی ہے، جس میں تمام اعتراضات کا جواب دیا ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ جو اعتراض امام طحاوی پر کر رہے ہیں اس کے مرتکب وہ خود ہیں،

[1] الحاوی ص ۱۲ - [2] مقدمہ التعلیق الممجد - [3] الحطہ ص ۳۴ - [4] فیض الباری ج ۱ ص ۵۸

الجواہر النقی شائع ہو چکی ہے، اور سنن بیہقی کے ساتھ بھی چھپ چکی ہے۔

علامہ عینی فرماتے ہیں کہ جس طرح کے اعتراضات معانی الآثار پر کئے گئے ہیں، اس طرح کے بلکہ اس سے زیادہ سخت اعتراضات تو سنن اربعہ پر کئے گئے ہیں، اور یہ کتاب سنن بیہقی و دارمی و دارقطنی سے بدرجہا فائق ہے۔[1]

معانی الآثار کی خصوصیات | اب ہم چند کتابی خصوصیات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں تفصیلات کیلئے ملاحظہ ہو مقدمہ مبانی الاخبار

(۱) اس میں بکثرت ایسی حدیثیں موجود ہیں جس سے دیگر کتب خالی ہیں۔

(۲) ایک حدیث کی مختلف اسانید جمع کر دیتے ہیں، جس سے ایک محدث کو بہت نکات و فوائد کا علم ہوتا ہے۔

(۳) غیر منسوب رواۃ کی نسبت، مبہم راوی کا نام، مشتبہ کی تمیز، مجمل کی تفسیر، اضطراب و تنگ مرادی سب کو نہایت وضاحت سے بیان کرتے ہیں۔

(۴) صحابہؓ و تابعین کے آثار، فقہاء کے اقوال اور ائمہ کی جرح و تعدیل بھی بیان کرتے ہیں جس سے ان کے معاصرین کی کتابیں خالی ہیں۔

(۵) کبھی ترجمۃ الباب کسی فقہی مسئلہ پر قائم کرتے ہیں، در باب کی تحت کی روایت سے ایسے دقیق استنباطات کرتے ہیں جس کی طرف اذہان کم منتقل ہو سکتے تھے۔

(۶) کتاب کو فقہی ترتیب کے لحاظ سے مرتب کیا ہے، کبھی معلوم ہوا کہ باب کے تحت کی روایت بظاہر ترجمہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتی مگر نہایت لطیف طریقے سے ترجمہ سے مناسبت پیدا کرنے کے لئے اس روایت کو درج کرتے ہیں مثلاً باب المیاہ کے تحت ان مسلم لا یتنجس و اعرابی کے مسجد میں پیشاب والی حدیث یہ مقامات نہایت دقیق ہیں۔

(۷) ادلۂ احناف کے ساتھ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی بیان کرتے ہیں اور اس پر تنقید قائم کر کے پوری طرح محاکمہ کرتے ہیں جس سے تفقہ کا عمدہ نمونہ پیش کرتے ہیں۔

شروح و متعلقات | الحاوی فی تخریج مواد الطحاوی (حافظ عبد القادر القرشی)

(۲) مبانی الاخبار للعینی۔ چھ جلد میں موجود ہے جس میں رجال پر کلام نہیں کیا ہے۔

(۳) نخب الافکار فی شرح معانی الآثار للعینی: علامہ عینی نے شرح حدیث کے ذیل میں رجال پر بھی مفصل گفتگو کی ہے، یہ عمدۃ القاری شرح بخاری کے مثل ہے۔

[1] (الفوائد البہیہ)

(۴) معانی الأخیار فی رجال معانی الآثار (للعینی) اس کی تلخیص ہے کشف الأستار کے نام سے طبع ہو چکی ہے۔

ان کے علاوہ عبد ابن عبد البر احمد علامہ زیلعی نے معانی الآثار کی تلخیص کی ہے۔ (۵) (۶)

محمد بابلی کی کتاب تصحیح معانی الآثار کا بھی تذکرہ کیا گیا ہے۔ (۷)

حافظ قاسم ابن قطلوبغا نے بھی طحاوی کے رجال پر ایک مستقل تصنیف الإیثار فی رجال معانی الآثار کے نام سے کی ہے۔ (۸)

حافظ ابن حجر عسقلانی (۹) نے بھی اتحاف المهرة میں جن دس کتابوں کے اطراف جمع کئے ہیں، ان میں معانی الآثار للطحاوی بھی شامل ہے۔

(۱۰) أمانی الأحبار فی شرح معانی الآثار۔ حضرت مولانا محدث الداعی إلی دین اللہ وإلی دار السلام محمد یوسف نور اللہ مرقدہٗ کی گرانقدر معرکۃ الآراء شرح ہے، فی الواقع یہ تمام شروح سابقہ کا بہترین خلاصہ ہے، اس کتاب میں حضرت مولانا کی انتہائی کوشش یہ تھی کہ اکثر متقدمین (حافظ عینی کے پیشرو) علماء کے اقوال نقل کئے جائیں۔ جب متقدمین کا کوئی قول نہیں ملتا تو متأخرین کے اقوال علی الترتیب نقل کئے ہیں۔ اس شرح میں طحاوی کے مشکل مقامات کا حل پیش کیا گیا ہے،

افسوس ہے کہ شرح کی تکمیل تو تقریباً ہو چکی تھی، لیکن حضرت مولانا کی زندگی میں صرف دو ہی جلدیں چھپ کر شائع ہو سکیں۔ کہ اچانک حضرت نور اللہ مرقدہٗ کا سانحۂ وصال پیش آیا۔ ؎

نہ سمجھے تھے کہ اس جانِ جہاں سے یوں جدا ہوں گے

یہ سنتے گو چلے آتے تھے اک دن جان سب جانی

پہلی جلد کے شروع میں ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے جس میں طحاوی کے اسماء الرجال کی ایک مبسوط فہرست بھی پیش کی گئی ہے، اس مقالہ میں اس سے پوری طرح استفادہ کیا گیا ہے!

(واخر دعوانا أن الحمد للہ رب العلمین)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظمِ دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

صحابۂ کرام کو یہ بلند مقام کیوں کر حاصل ہوا ہے

یہ مقام صحابۂ کرام کو کیوں حاصل ہوا ؟

(۱) لان اکثر اقوالهم مسموع بحضرة الرسالة وان اجتهدوا فرایهم اصوب - — اس لئے کہ ان کے اکثر اقوال زبانِ رسالت سے سنے ہوئے ہیں، اگر انھوں نے اجتہاد بھی کیا ہے تو ان کی رائے درست ہے۔

(۲) لانهم شاهدوا موارد النصوص — انھوں نے نصوص کے موقع و محل کا براہِ راست مشاہدہ کیا ہے۔

(۳) لتقدمهم فی الدین — دین میں ان کو تقدم حاصل ہے۔

(۴) لبرکة صحبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم — رسول اللہ کی صحبت کی برکت سے وہ فیضیاب ہوئے ہیں۔

(۵) لکونهم فی خیر القرون [1] — ان کو خیر القرون کا زمانہ میسر آیا ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

(۶) لانهم شاهدوا احوال التنزیل واسرار الشریعة [2] — انھوں نے نزولِ قرآن کے احوال اور شریعت کے اسرار کا مشاہدہ کیا ہے۔

(۷) ومعرفة اسباب التنزیل [3] — اور اسبابِ نزول کی معرفت حاصل کی ہے۔

---

[1] توضیح تلویح فصل فی تقلید الصحابی۔ [2] نور الانوار، باب السنة۔ [3] حسامی کتاب السنة، باب تقلید الصحابی۔

مذہب کو تحریک قرار دینے کے چند مضر اثرات

جن حضرات نے مذہب کو تحریک کی شکل میں پیش کیا ہے ممکن ہے صحابہؓ کی مذکورہ حیثیت اور توسیعِ عمارت پر ماموریت ان کی سمجھ میں نہ آئے لیکن چونکہ مذہب کو تحریک کی شکل میں پیش کرنے کی بدعت وقتی اور محض لامذہبی تحریکات کا مقابلہ کرنے کی غرض سے وجود میں آئی ہے، اس بناء پر ان کی یہ کم فہمی زیادہ توجہ کے لائق نہیں ہے۔

جب کوئی تحریک مدافعانہ حیثیت سے وجود میں آتی ہے تو تعمیر و ترقی کے لئے اس کی تشریحات اکثر افراط و تفریط سے خالی نہیں ہوتی ہیں لیکن چوں کہ اس کا مدافعانہ کارنامہ شاندار ہوتا ہے اس بنا پر اربابِ فکر و نظر نقائص کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے ہیں بلکہ تحریک کو برقرار رکھتے ہوئے تعمیر و ترقی کی دوسری راہوں اور شکلوں کے لئے کوشاں رہتے ہیں۔

قوم کی بڑی بدنصیبی ہے کہ وہ ایک شخص یا پارٹی سے ساری توقعات وابستہ کرلیتی ہے اور حسب منشا جب یہ توقعات نہیں پوری ہوتی ہیں تو مایوسی و محرومی کا شکار ہو جاتی ہے۔

ادھر پارٹیوں اور شخصیتوں کا حال یہ ہے کہ قوم کی طرف سے جہاں جلسے وجلوس میں شرکت کی دعوت آنے لگی اور اخبار و رسائل کی اشاعت زیادہ ہوگئی بس خود فریبی میں مبتلا ہو کر زندگی کے ہر شعبہ میں رہنما بن گئیں عبوری دور میں کسی شخص یا پارٹی کا یہ کارنامہ کیا کچھ کم ہے؟ کہ اس نے باطل افکار و نظریات کا مقابلہ کیا ہے اسلامی عقائد و افکار کی جدید زبان و انداز میں تشریح کی ہے اور اسلامی اخلاق و اجتماع کا نقشہ بہتر شکل میں پیش کر کے عزم و ہمت اور ایثار و قربانی کے عملی نمونے قائم کئے ہیں۔

اس سے زیادہ میں اگر دخل اندازی ہوئی یا تحریک کے سیاسی ذہن کو تعمیر و ترقی کی اسکیموں اور تجویزوں میں سمونے کی کوشش ہوئی تو قوم و ملت کے لئے سود مند ہونے کے بجائے مضرت رساں ہونے کا اندیشہ ہے۔

اسی طرح اگر اس وقتی اور خاص غرض کے تحت وجود میں آنے والی تحریک کو کل مذہب یا مذہب کا کل کام سمجھ لیا گیا تو تاریخی تسلسل منقطع ہوگا اور مذہب کی مسلمہ شخصیتیں تک محفوظ نہ رہ سکیں گی، مثلاً مدافعانہ تحریک کی حیثیت سے جب اساطینِ امت کی جد و جہد کا مطالعہ کیا جائے گا تو چوں کہ ان کی زندگی میں یکساں مثالیں نہ مل سکیں گی؛ اس بناء پر تجدید و احیاء دین کی کوششوں میں کوئی کوشش کامیاب نظر آئے گی، ورنہ کوئی مجدد کامل

دکھائی دے گا۔

نیز صحابۂ کرامؓ اور خلافتِ راشدہ کی زندگی کو جب تحریک کی حیثیت سے دیکھا جائے گا تو عظمت و تقدس کی وہ روح نکل جائے گی جو مذہب اور قانون کی جان ہے، پھر اس کی ترتیب و تنقیح اس انداز سے کی جائے گی کہ تحریک کی خامیوں اور کارکنوں کی کمزوریوں کے لئے حیلۂ جواز مہیا ہو سکے۔

مذہب کو تحریک قرار دینے کے بعد لازمی طور سے اس کا مطمحِ نظر حکومت و اقتدار کو بنانا پڑے گا کہ اس کے بغیر جاذبیت و کشش پیدا ہو گی اور نہ جدوجہد کے لئے خاطر خواہ میدان سامنے آئے گا، یہی اندیشہ ہے کہ "پارٹی پالیٹکس" کو مستقل حیثیت حاصل ہو جائے اور اسی نقطۂ نگاہ سے مذہب کو کلی فلسفہ کی شکل دیدی جائے یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے بلکہ جب کسی پارٹی یا شخص پر کسی شے کا شدید غلبہ ہوتا ہے تو سارے امور کی تعبیر وہ اسی انداز میں کرنے لگتا ہے" کارل مارکس" پر معاشی تصورات ہی کے غلبہ کا نتیجہ تھا کہ اس نے حیات و کائنات اور حالات و واقعات سب کی معاشی تعبیر کر ڈالی۔

یہ تحریک صحابہؓ کے تبلیغی پروگرام کو سمجھنے اور سیاست شرعیہ کے تحت فیصلہ میں دشواری پیدا کرتے ہیں

اس موقع پر تحریک کے چند مضر اثرات کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ اُن کی وجہ سے صحابۂ کرام کے تبلیغی پروگرام کو سمجھنے اور سیاستِ شرعیہ کے تحت مسائل حل کرنے میں مزید دشواریاں پیدا ہو گئی ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ مذہب ایک شئی کو اہم بتائے اور سیاستِ شرعیہ کا قانون اس میں نافذ کرے لیکن تحریک اس کی اہمیت سے انکار کر کے دوسری شئے کو زیادہ اہم قرار دے۔ مثلاً مذہب اصلاحِ معاشرہ پر زیادہ زور دیتا ہے اور انقلابِ حکومت کو اس کا نتیجہ قرار دیتا ہے۔ لیکن تحریک انقلابِ حکومت پر زیادہ زور صرف کرتی ہے اور معاشرتی اصلاح کو اس کے واسطے سے لاتی ہے۔ یا مذہب معاشرتی عدمِ توازن کو پہلے دور کرتا ہے اور اس کے لئے حکمت و مصلحت پر مبنی قوانین بنانے اور سیاستِ شرعیہ کے تحت فیصلے کرنے کا حکم دیتا ہے، لیکن تحریک" تشکیلِ حکومت کو مقدم رکھتی ہے اور حکمت و مصلحت کے قوانین اور شرعی سیاست کے فیصلے اسی موقع پر ظاہر کرتی ہے وغیرہ۔

اس قسم کے اختلافات بظاہر معمولی نظر آتے ہیں لیکن غور سے دیکھا جائے تو یہ دراصل زاویۂ نگاہ اور مطمحِ نظر کا اختلاف ہے جس کی بنا پر سیاستِ شرعیہ کے تحت احکام کے مراتب قائم کرنے اُن کے موقع و محل کو متعین کرنے

نیز حسبِ حاجت و ضرورت نئے قوانین وضع کرنے میں کافی اختلاف کی راہیں نکل سکتی ہیں۔

ذیل میں صحابۂ کرام کی زندگی سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن میں انتظامی احکام کا اضافہ اور بہت سے احکام کے موقع و محل کی تعیین ہے، یہ سب ان بزرگوں نے سیاستِ شرعیہ کے تحت کیا ہے اور انہیں خدوخال کو نمایاں کیا ہے جو نقشہ اور عمارت دونوں میں موجود ہیں۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد صحابۂ کرامؓ جس قسم کے سخت دور سے گذرے اور جیسی ذہنی و فکری کش مکش سے ان کو مقابلہ کرنا پڑا، تاریخ میں اس کی نظیر ملنی مشکل ہے۔

رسول اللہؐ کے توسیعی پروگرام کی بنیاد

لیکن ان بزرگوں نے عمارت کی حفاظت کے ساتھ جس طرح توسیعی پروگرام کو چلایا اور ایجابی ذہن کے ساتھ اپنے دور کی چیزوں کو سمیٹا وہ بھی ضرب المثل کی حیثیت رکھتا ہے۔

جسدِ اطہر سے روحِ مبارک پرواز ہونے کے بعد ہی مسجدِ نبوی میں صحابۂ کرام ایک تاریخی آزمائش سے دوچار ہوئے، حضرت عمرؓ جیسے جلیل القدر صحابی وفورِ محبت میں کسی طرح رسول اللہؐ کے وصال کو ماننے کے لئے تیار نہ تھے اور قسم کھا کھا کر کہہ رہے تھے کہ رسول اللہؐ کا وصال نہیں ہوا ہے۔

ایسی حالت میں حضرت ابوبکرؓ نے ایک طرف عشق و محبت کے تقاضہ میں کمی نہ آنے دی کہ حجرۂ مبارک میں داخل ہو کر رُخِ زیبا سے چادر اٹھائی سرِ نیاز جھکایا، بوسہ دیا اور رو کر فرمایا:

بابی انت و امی طبت حیا و میتا	میرے ماں باپ آپؐ پر قربان ہوں، آپ زندگی
والذی نفسی بیدہ لا یذیقك اللہ	اور موت دونوں میں پاکیزہ رہے، اس ذات کی قسم
الموتتین ابداً اما الموتة التی کتب	جس کے قبضہ میں میری جان ہے، اللہ آپ کو دو موتیں
اللہ علیك فقد متها۔[1]	ہرگز نہ دے گا جو موت آپ کے لئے مقدر تھی وہ آ گئی۔

اور دوسری طرف مسجد میں آئے، عمرؓ کو سمجھایا۔ صحابہؓ کو روکا، اور ان کی "ماموریت" کو اس طرح واضح کیا کہ لوگوں کی آنکھیں کھل گئیں اور اسلام زندگی و توانائی سے بھرپور نظر آنے لگا، چنانچہ انھوں نے مسجد میں وصال کے بعد جو تقریر کی اس کے ایک ایک لفظ سے ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کا ذہن ایجابی ہے سلبی نہیں ہے۔

---

[1] بخاری ج۱ باب فضل ابی بکر۔

نیز بنائے کار شریعت کے اصول ہیں جنھیں دوامی حیثیت حاصل ہے۔

یہ تقریر گویا توسیعی پروگرام کی بنیاد ہے۔ حمد و ثنا کے بعد آپ نے فرمایا:

الا من كان يعبد محمداً فان محمداً صلى الله عليه وسلم قد مات ومن كان يعبد الله فانه حي لا يموت (بخاری ج ۱ باب فضل ابی بکر)

جو شخص محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پرستش کرتا تھا وہ غور سے سُن لے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوگیا ہے اور جو شخص اللہ کی بندگی کرتا تھا تو بیشک اللہ زندہ ہے اس کے لئے موت نہیں ہے۔

اس کے بعد تائید و توثیق کے لئے ابوبکرؓ نے یہ آیت پیش کی:

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ [1]

اے محمدؐ آپ کو بھی موت آنے والی ہے اور وہ بھی مرنے والے ہیں۔

پھر یہ آیت تلاوت کی:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ۔ [2]

اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم نہیں ہیں مگر اللہ کے رسولؐ جن سے پہلے بھی اور رسولؐ گزر چکے ہیں پس اگر ان کو موت آجائے یا وہ قتل کر دیے جائیں تو کیا تم اُلٹے پاؤں پیچھے لوٹ جاؤ گے جو شخص ایسا کرے گا وہ اللہ کو کچھ نقصان نہیں پہونچا سکتا اور اللہ شاکرین کو جلد ہی بدلہ دے گا۔

آیت اور مضمون سے شریعت کا مزاج سمجھ میں آتا ہے اور ضمناً اجتہاد و تشریع کا ثبوت ملتا ہے۔

خلافت کی پہلی تقریر اس کی مزید وضاحت خلافت کی پہلی تقریر سے ہوتی ہے جس میں حضرت ابوبکرؓ نے حمد و ثنا کے بعد فرمایا:

ايها الناس فانى قد وليت عليكم ولست بخيركم فان احسنت فاعينونى وان اسأت فقومونى۔ الصدق امانة والكذب خيانة والضعيف منكم

لوگو! میں تمہارا امیر بنا دیا گیا ہوں حالانکہ تم سے بہتر نہیں ہوں اگر میں اچھے کام کروں تو میری مدد کرو اور بُرے کام کروں تو مجھے سیدھا کر دو، سچائی امانت ہے، جھوٹ خیانت ہے تم میں کمزور میرے نزدیک

[1] سورۂ زمر رکوع ۳ - [2] سورۂ آل عمران رکوع ۱۵

قوی عندی حتی ازیح علتہ ان شاء اللہ	قوی ہے جب تک کہ اس کی شکایت دور نہ کردوں
والقوی فیکم ضعیف حتی آخذ منہ الحق	اور قوی میرے نزدیک کمزور ہے جب تک کہ اس سے
ان شاء اللہ لایدع قوم الجہاد فی سبیل اللہ	حق نہ لے لوں، جو قوم جہاد چھوڑ دیتی ہے اللہ اس پر
الا خربھم اللہ بالذل ولایشیع قوم	ذلت مسلط کر دیتا ہے اور جس قوم میں بے حیائی
قط الفاحشۃ الا عمھم اللہ بالبلاء	عام ہو جاتی ہے اللہ اس پر مصیبت عام کر دیتا ہے
اطیعونی ما اطعت اللہ ورسولہ	جب تک میں اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت
فاذا عصیت اللہ ورسولہ	کروں تم میری اطاعت کرو اور جب میں اللہ اور اس
فلا طاعۃ لی علیکم قوموا	کے رسول کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم
الی صلوٰتکم [1]	نہیں ہے اچھا اب چو نماز کا وقت ہو گیا ہے۔

ابو بکرؓ نے وسیع پروگرام میں روح اور مقصد کو سامنے رکھا

شرعی جہاد اور اجتہاد لازم و ملزوم ہیں جب تک قوم میں جہاد باقی رہے گا اجتہاد کے نوک پلک درست کئے بغیر چارہ نہ ہوگا اور جب جہاد اپنی اصل حیثیت کھو دیگا تو اجتہاد کا دروازہ بھی بند ہو جائے گا۔

(۲) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد مسلم زندگی جن شورشوں اور بغاوتوں میں گھر گئی تھی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم اُن سے واقف ہے، ان نازک حالات میں اگر حضرت ابو بکرؓ ظاہر نصوص پر جمے رہتے اور اقتضاؤ کنایہ، اشارہ کی طرف توجہ نہ دیتے یا حکمت وعلت میں غور کر کے، احکام کے موقع ومحل نہ متعین فرماتے تو مسلم زندگی کا شیرازہ اسی وقت منتشر ہو گیا ہوتا۔

اسی طرح اگر مسلم معاشرہ کی روز افزوں ضرورت کا لحاظ نہ کرتے اور حالات وزمانہ کی رعایت کو نظر انداز کر دیتے تو اسلام کی عالمگیریت بے معنی ہو کر رہ جاتی۔

لیکن حضرت ابو بکرؓ چوں کہ رازدارِ نبوتؐ اور مزاج شناسِ شریعت تھے اس بناء پر انھوں نے ایک طرف مخالفت کے باوجود حضرت اسامہؓ جیسے نوجوان کی امارت وسرداری کو برقرار رکھا تو دوسری

[1] البدایہ والنہایہ ج۶ باب اعترافِ سعد بن عبادہ ما قالہ الصدیق یوم السقیفہ۔

طرف توسیع عبارت کی خاطر حالات و زمانہ کی رعایت کو نظر انداز نہ ہونے دیا، چنانچہ معززین صحابہؓ نے حالات کی ناسازگاری کا حوالہ دے کر جب اسامہؓ کی سرکردگی میں لشکر بھیجنے پر اعتراض کیا تو ابوبکرؓ نے جواب دیا:

> اس ذات کی قسم جس کے قبضہ میں میری جان ہے اگر مجھے یقین ہو کہ جنگل کے درندے مجھے اٹھا کر لے جائیں گے تو بھی میں اُسامہ کے اس لشکر کو روانہ ہونے سے نہ روکوں گا جسے رسول اللہؐ نے روانہ ہونے کا حکم دیا تھا اگر مدینہ میں میرے سوا کوئی بھی متنفس باقی نہ رہے تو بھی میں اس لشکر کو ضرور روانہ کروں گا۔[1]

ایک اور روایت میں ہے کہ ابوبکرؓ نے یہ جواب دیا:

لو خطفتنی الکلاب والذئاب	اگر جنگل کے کتے اور بھیڑیئے مدینہ میں داخل ہو کر مجھے
لم ارد قضاءً قضی بہ رسول اللہ	اٹھا لے جائیں تو بھی میں وہ کام کرنے سے باز نہ آؤں گا
صلی اللہ علیہ وسلم۔[2]	جسے رسول اللہؐ نے کرنے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح ظاہر نص کی بنا پر مانعین زکوٰۃ سے جہاد پر جب لوگوں نے اعتراض کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے یہ جواب دیا:

واللہ لو منعوانی عناقاً کانوا یؤدونہا	خدا کی قسم اگر بھیڑ کے بچے کی بھی زکوٰۃ رسول اللہؐ
الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	کو دیتے تھے تو میں ان سے اس کے نہ دینے پر
لقاتلتہم علی منعہا۔[3]	قتال کروں گا۔

ایک روایت میں عناق کے بجائے "عقال" ہے جس کے معنی "رسی" کے ہیں یعنی اقرار کلمہ کے باوجود رسی جیسی معمولی چیز (بشرطیکہ وہ ثابت ہو) کی بھی وہ زکوٰۃ نہ دیں گے تو میں ان سے جہاد کروں گا، کیونکہ حالات کو نظر انداز کر کے ظاہر نص پر عمل کرنے سے مقصدِ دین اور خشاءِ نبوت کے فوت ہونے کا اندیشہ تھا۔

فتنۂ ارتداد کے مقابلہ میں صحابہ دین کے ساتھ میدان میں نہیں آئے

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ نے جس پامردی اور ایمانی دینی تدبر کے ساتھ فتنۂ ارتداد کا مقابلہ کیا وہ بھی تاریخِ اسلام کا روشن باب

---

[1] و [2] طبری ج ۳ ذکر سریۂ جرار فی مقتعۃ بنی ساعدہ [3] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتہا۔

اور توسیع عمارت کا تابناک پہلو ہے، اس موقع پر اگر ابوبکرؓ محض ظاہری چیزوں سے متاثر ہوجاتے یا سلبی ذہن کے ساتھ میدان میں آتے تو قوی اندیشہ تھا کہ رسول اللہؐ کی جلائی ہوئی شمع ہمیشہ کے لئے خاموش ہوجائے، لیکن انھوں نے جس طرح بعض معاملات میں حضرت عمرؓ وغیرہ جیسے جلیل القدر اصحاب کے اصرار کے باوجود "اقدام" سے رُکنے کے لئے تیار نہیں ہوئے اسی طرح دوسرے بعض معاملات میں ان بزرگوں کے مطالبہ کے باوجود کسی اقدام کے لئے تیار نہیں ہوئے، جاننے والے جانتے ہیں کہ بعض جلیل القدر اصحاب کی طرف سے خالد بن ولید کو معزول کرنے اور سزا دینے کا مطالبہ کس قدر شدید تھا؟ لیکن ابوبکرؓ نے حالات کی رعایت سے خالد بن ولید کو معزول نہیں کیا اور برابر کہتے رہے کہ " اس وقت مسلمانوں کو خالد کی تلوار کی بے حد ضرورت ہے"

حضرت ابوبکرؓ نے مطالبہ کے جواب میں جو روش اختیار کی اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر بالفرض مالک بن نویرہ کے قتل اور اس کی بیوی لیلیٰ سے نکاح کرنے کی نوعیت وہی ہوتی جیسا کہ بیان کی جارہی تھی، تو بھی حالات کی نزاکت و رعایت سے وہ خالد بن ولید کو معزول نہ کرتے۔

معزولی اور سزا کا مطالبہ کرنے والے یہ کہہ رہے تھے،

" اگر خالدؓ جیسی عظیم شخصیت سے چشم پوشی کی گئی تو یہ دین میں خلل اندازی کا دروازہ کھول دے گی۔ مسلمان کتاب اللہ کے احکام پس پشت ڈالنے میں دلیر ہوجائیں گے اور احکامِ الٰہی کا احترام ان کے دلوں میں باقی نہ رہے گا" [1]

لیکن حضرت ابوبکرؓ کے پیشِ نظر یہ بات تھی کہ موجودہ وقت کی نزاکت اور حالت کی رعایت ہی میں اتباع و احترام کا رازِ پوشیدہ ہے۔

چنانچہ بعد میں حضرتِ عمرؓ خود حضرت ابوبکرؓ کی موقع شناسی اور مردم شناسی کی داد دیئے بغیر نہ رہ سکے اور اسی واقعہ کے بارے میں فرمایا:

رحم اللہ ابا بکر ھو کان اعلم منی بالرجال [2] — اللہ تعالیٰ ابوبکرؓ پر رحم فرمائے وہ مجھ سے زیادہ مردم شناس تھے

---

[1] ابوبکرؓ از محمد حسین ہیکل واقعہ سجاح اور مالک بن نویرہ۔ [2] صدیق اکبر واقعہ مالک بن نویرہ۔

پھر جب وہ مسند آرائے خلافت ہوئے اور مالک کے بھائی متمم بن نویرہ نے حاضر ہو کر حضرت خالدؓ سے قصاص کا مطالبہ کیا تو آپ نے فرمایا۔

لا ارد شیئاً صنعہ ابوبکر[1] ابوبکرؓ جو کر گئے ہیں میں اس کو رد نہیں کروں گا۔

مدعیانِ نبوت کی سرکوبی میں حالات و زمانہ کی رعایت کو ملحوظ رکھا

(۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کئی سیاسی لیڈر نبوت کے مدعی بن کر نمودار ہوئے اور اپنی پارٹی کے ساتھ بغاوت پر آمادہ ہو گئے، جو لوگ پارٹی بندی و جماعت سازی کی نفسیات سے واقف ہیں وہ جانتے ہیں کہ پارٹیاں بالعموم سیاسی اغراض و اقتدار حاصل کرنے کے لئے قائم ہو جاتی ہیں اور پھر حصولِ مقصد کے لئے مذہبی رنگ اختیار کر کے مذہب کو آلۂ کار بناتی ہیں۔ چنانچہ ادھر مسلمان اپنے محبوبؐ کی جدائی سے نڈھال ہو رہے تھے کہ ادھر سیاست کے بازیگروں نے ہوسِ اقتدار کی تسکین کے لئے نبوت جیسی وہبی شی کو استعمال کرنا شروع کر دیا۔

یہ صورتِ حال مسلمانوں کے لئے نہایت روح فرسا اور کارنامۂ نبوت کو ختم کر دینے والی تھی، اس بناء پر حضرت ابوبکرؓ (جو نہایت رقیق القلب اور نرم مزاج تھے) نے نہایت عزم و ہمت اور شجاعت کیساتھ اس کا مقابلہ کیا۔

ذمہ داری سپرد ہونے کے بعد ابوبکرؓ نے اپنی طبیعت میں کس حد تک تبدیلی کی اور حالات و زمانہ کی رعایت کو کس قدر ملحوظ رکھا۔ اس کا اندازہ تمام ان اقدامات سے ہوتا ہے جو انھوں نے رسول اللہؐ کے بعد بغاوت و فتنۂ ارتداد کو دبانے کے لئے کئے تھے، ذیل میں اعلانِ عام کے چند ٹکڑے نقل کئے جاتے ہیں۔ جو حضرت ابوبکرؓ نے اس موقع پر فوج کے ہر دستہ کو دیا تھا۔

اعلان میں پہلے مذکورہ آیتوں کے ذریعہ اس پروپیگنڈے کو ختم کیا جو کہہ رہے تھے کہ اگر محمدؐ سچے نبی ہوتے تو آپؐ کی کبھی وفات نہ ہوتی پھر فرمایا:

وہ اعلان عام جو فوج کے ہر دستہ کو دیا گیا تھا

"جو شخص محمدؐ کی پوجا کرتا تھا اسے معلوم ہونا چاہئے کہ محمدؐ کا وصال ہو گیا، لیکن جو شخص صرف اللہ کو پوجتا ہے جس کا کوئی شریک نہیں تو اللہ اس کی نگرانی کر رہا ہے

---

[1] خزانۃ الادب ج ۱ ص ۲۳۸ از صدیق اکبرؓ

وہ قیوم اور ہمیشہ زندہ رہنے والا ہے اس کو کبھی موت نہ آئے گی اس کو نہ نیند آتی ہے اور نہ اونگھ وہ خود اپنے امر کی حفاظت کرنے والا اور اپنے دین کے دشمن سے بدلہ لینے والا ہے۔

میں تم لوگوں کو وصیت کرتا ہوں کہ اللہ سے ڈرو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو لائے ہیں اس سے اپنا حصہ لو آپؐ کے اسوہ کی اتباع کرو اور اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑ لو، جس شخص کو اللہ ہدایت نہیں دیتا ہے وہ گمراہ ہو جاتا ہے اور جس کو اللہ معاف نہیں کرتا وہ مصائب میں مبتلا ہو جاتا ہے، اور جس کی مدد اللہ نہیں کرتا ہے وہ رسوا ہو جاتا ہے جس کو اللہ نے ہدایت دی اس نے ہدایت پائی اور جس کو اللہ نے گمراہ کر دیا وہ گمراہ ہو گیا۔

مَنْ یَّهْدِ اللّٰهُ فَهُوَ الْمُهْتَدْ وَمَنْ یُّضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهٗ وَلِیًّا مُّرْشِدًا۔

مجھے معلوم ہوا ہے کہ تم میں سے کچھ لوگ مسلمان ہونے کے بعد جہالت اور شیطان کے فریب میں آکر دین حق سے پھر گئے ہیں، میں تمہارے پاس مہاجرین، انصار اور تابعین کا لشکر بھیج رہا ہوں میں نے اس کو یہ حکم دیا ہے کہ جب تک وہ اسلام کا پیغام نہ پہونچا دے تم سے جنگ نہ کرے جو شخص اسلام کا اقرار کر کے تمام باغیانہ سرگرمیوں سے باز آجائے گا اس کو امان ہے لیکن جو شخص انکار کر کے فساد پر آمادہ ہوگا تو اس سے جنگ کی جائے گی اور وہ اللہ کی تقدیر کو اپنے اوپر نافذ ہونے سے نہ روک سکے گا۔ ایسے لوگوں کو آگ میں جلایا جائیگا اور قتل کیا جائے گا۔ ان کی عورتیں اور بچے قیدی بنالئے جائیں گے۔ ان باتوں میں غور کرنے کے بعد جو شخص ایمان لے آئے گا تو یہ اس کے لئے بہتر ہوگا لیکن جو شخص بدستور ارتداد کی حالت پر قائم رہے گا وہ اللہ کو ہرگز عاجز نہ کر سکے گا۔[1]

اس اعلان کے بعض ٹکڑے بظاہر آیت "لَاۤ اِكْرَاهَ فِی الدِّیْنِ" اور حدیث "لا تعذبوا بعذاب اللہ" کے خلاف ہے لیکن جو لوگ حالات وزمانہ کی رعایت ونزاکت سے معمولی تعلق بھی رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ اس موقع پر یہی سب کچھ آیت وحدیث کے موافق ہے۔

---

[1] طبری ج ۳ - باب لبقیۃ الخبر عن امر الکذاب العنسی۔

نظامِ خلافت کو وسیع کرنے کی چند شکلیں

(۵) غرض ایک طرف حضرت ابوبکرؓ نے بغاوتوں اور شورشوں کے دبانے میں نہایت جابکدستی سے کام لیا اور دوسری طرف حالات و زمانہ کی رعایت سے نظامِ خلافت کو وسیع کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی چنانچہ مملکت کو صوبوں اور ضلعوں میں تقسیم کیا محکمۂ قضاء کی تنظیم کی، حسبِ ضرورت مالی و فوجی نظام کو وسیع کیا۔ تعزیرات و حدود میں روح اور مقصد کو ملحوظ رکھا کہیں سختی کی اور کہیں نرمی سے کام لیا غیر مسلموں کے سماجی تحفظ کا بندوبست کیا اور ہر ایک کے پرسنل معاملات میں کوئی مداخلت نہیں کی بلکہ زبان مذہب اور کلچر سب کو محفوظ رکھا جیسا کہ مفتوحہ ممالک کے ذکر میں ہے:

فهذه بلاد العنوة واقرا اهلها فيها على مللهم وشرائعهم[1]

یہ تمام ممالک غلبہ سے فتح کئے گئے ہیں اور ان کے باشندے اپنے اپنے مذہب اور شرائع پر باقی رکھے گئے ہیں۔

دوسری جگہ ہے:

فهم احرار في شهاداتهم ومناكحاتهم ومواريثهم وجميع احكامهم[2]

یہ سب لوگ اپنی شہادتوں نکاح کے معاملوں، وراثت کے قوانین اور دیگر تمام احکام میں آزاد ہیں

حضرت ابوبکرؓ نے جس طرح مسلم حاجتمندوں کی کفالت حکومت کے ذمہ قرار دی اسی طرح غیر مسلم حاجتمندوں کی کفالت کو بھی حکومت کے ذمہ قرار دیا اور باقاعدہ عہدنامہ میں یہ درج کرا دیا کہ

ايما شيخ ضعف عن العمل واصابته آفة من الآفات او كان غنيا فافتقر وصار اهل دينه يتصدقون عليه طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين وعياله ما اقام بدار الهجرة ودار الاسلام۔[3]

جو (غیر مسلم) بوڑھا از کار رفتہ ہو جائے یا کسی کو کوئی آفت پہونچے یا مالداری کے بعد تنگ دست ہو جائے اور اس کے اہلِ مذہب اس کو خیرات دینے لگیں تو اس کا جزیہ معاف ہو جائے گا، اور سرکاری خزانے سے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفالت کی جائے گی جب تک یہ لوگ مدینہ اور دار الاسلام میں رہیں گے۔

---

[1] کتاب الاول ص ۱۰۱۔ [2] ایضاً ص ۱۴۰۔ [3] کتاب الخراج لابی یوسف ص ۱۴۴۔

عہد نامہ میں یہ بھی درج تھا:

فان طلبوا عونا من المسلمین اعینوا به ومؤنة العون من بیت مال المسلمین [1]	یہ لوگ اگر مسلمانوں سے کوئی مدد طلب کریں گے تو مدد کی جائے گی اور مدد کے اخراجات سرکاری خزانہ سے ادا ہوں گے۔

اس حسن سلوک اور حقوق و قوانین میں عملاً مساویانہ درجہ کا نتیجہ یہ ہوا:

صاروا الشد اء علی عدو المسلمین وعونا للمسلمین علی اعدائهم (کتاب الخراج لابی یوسف ص ۱۳۹)	یہ (غیر مسلم) لوگ مسلمانوں کے دشمنوں کے سب سے بڑے دشمن ہو گئے اور ان کے مقابلہ میں مسلمانوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

...بکر کے اقدامات کا صریح ذکر ...رآن وسنت میں نہیں ہے

ابو بکرؓ نے نظم و تنظیم کے سلسلہ میں جتنے اقدامات کئے یا احکام کے موقع و محل متعین کئے اگر غور سے دیکھا جائے تو ان کی تفصیلات کا ذکر قرآن وسنت میں نہیں ہے ...ین ان کی طرف اشارہ عمارت اور نقشہ دونوں میں موجود ہے۔ دنیا کے کسی دستور میں صراحۃ النص سے تمام ...یزوں کا ثبوت ضروری ہے اور نہ غیر صریح ثبوت میں خلاف دستور حکم لگانے کا اصول ہے۔ نہ معلوم کتنی چیزیں ...یہ اشارہ اقتضاء اور دلالت سے ثابت ہوتی ہیں اور پھر جب اس سے بھی کام نہیں چلتا ہے تو احکام کی حکمت و ...ت کی طرف توجہ کر کے بیشمار چیزیں اس سے ثابت کی جاتی ہیں۔ یہ سب دستور کے اندر شمار ہوتی ہیں اور ...ن میں دستوری رہبر و رہنما مانا جاتا ہے

...یع نہ کرنے میں قرآن و ...ت کی خلاف ورزی تھی

رسول اللہؐ کے بعد حضرت ابو بکرؓ جن حالات سے دوچار ہوئے ان میں اگر حالات و زمانہ کی رعایت سے بعض احکام کا اضافہ اور بعض کے موقع و محل کی تعیین نہ کرتے تو ...سبہ قرآن وسنت کو نظر انداز کرنے والے قرار پاتے لیکن چونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر اس موقع پر توسیع ...ی گئی تو اسلام کی عالمگیریت پر حرف آئے گا اس بنا پر انھوں نے روح اور مقصد کے پیش نظر حسب ضرورت ...حت سے دریغ نہیں کیا اور طریقۂ کار یہ اختیار کیا کہ قرآن وسنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اہل رائے ...بۂ کرام سے مشورہ کرتے تھے جیسا کہ:

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف۔ ص ۵

ان ابا بکر الصدیق کان اذا نزل به	ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں اہل رائے
امر یرید فیہ مشاورۃ اھل الرای	اور اہل فقہ سے مشورہ کی ضرورت ہوتی تو وہ مہاجرین
واھل الفقہ دعا رجالا من المھاجرین	وانصار کے کچھ لوگوں کو بلاتے مثلاً حضرت عمرؓ
والانصار دعا عمر وعثمان وعلیا	حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن
وعبد الرحمٰن بن عوف ومعاذ بن جبل	بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب
وابی بن کعب وزید بن ثابت [1]	حضرت زیدؓ بن ثابت۔

اگر مشورہ سے کوئی بات نہ طے ہوتی یا اس کی صورت نہ بن سکتی تو قیاس اور رائے سے کام لے کر توسیعی سلسلہ کو جاری رکھتے تھے۔ مثلاً:

قیاس سے فیصلہ کی چند مثالیں (۶) ابوبکرؓ نے دادا کو باپ پر قیاس کرکے میراث میں دادا کو باپ جیسا قرار دیا۔[2]

(۷) اسی طرح "کلالہ" کے بارے میں جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

اقول فیہا برائی فان یکن صوابا فمن	اس کے بارے میں اپنی رائے سے کہتا ہوں اگر صحیح ہو تو اللہ
اللہ وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان [3]	کی طرف سے ہے اور غلط ہے تو میری طرف اور شیطان کی طرف سے ہے۔

"کلالہ" وہ ہے جس کے اصل وفرع (باپ و بیٹا) دونوں نہ ہوں۔ باپ کی حد تک تو بات صاف ہے لیکن دادا کی صورت میں اختلاف کی گنجائش ہے چنانچہ بعض اصحابؓ کی رائے ہے کہ جس شخص کے دادا نہ ہو وہ "کلالہ" کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ لیکن ابوبکرؓ کہتے ہیں کہ "کلالہ" میں دادا کا نہ ہونا بھی شامل ہے۔ اس اختلاف کا اثر ذیل کے سلسلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

ایک شخص کا انتقال ہوا اس نے دادا اور بھائی بہن چھوڑے ایسی صورت میں ابوبکرؓ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی بہن کو ورثہ نہ ملے گا۔ جس طرح باپ کی موجودگی میں ان دونوں کو نہیں ملتا ہے۔ کیوں کہ باپ کی طرح دادا بھی اصلِ نسب ہے اور دوسروں کے نزدیک بہن بھائی کو ترکہ سے حصہ ملے گا، کیوں کہ دادا

[1] طبقات ابن سعد قسم ثانی جزء ثانی، باب اہل العلم والفتویٰ من اصحاب رسول اللہ صلعم۔

[2] بخاری ج باب میراث الجد۔ [3] منہاج الوصول باب القیاس فی بیان انہ حجۃ۔

بہمہ وجوہ باپ جیسا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ابوبکرؓ کے مطابق ہے۔[1]

(۸) یمن کے مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد بھی قیاس ہی کی بناء پر تھا۔ جیساکہ استدلال میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

واللہ لاقاتلنّ من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال۔	خدا کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کی کیوں کہ زکوٰۃ مال کا حق ہے (جس طرح نماز نفس کا حق ہے)

(مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتہا)

قیاس واجتہاد ابوبکرؓ کی ماموریت کا نہایت اہم فریضہ تھا

حضرت ابوبکرؓ کے مختلف فیصلوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس واجتہاد اُن کی ماموریت کے نہایت اہم فریضہ تھے جن کے اصول وضوابط کی طرف عملاً اشارہ کرکے اسلام کو زندۂ جاوید بنایا اور حالات وزمانہ کی رعایت کرکے شریعت کو جمود وخمود سے محفوظ رکھا۔

یہ صحیح ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی ان میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبطِ وحی اور حکمتِ الٰہی کے رازداں تھے پھر خطاءِ اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت ہوتی تھی' اس بناء پر دوسروں کے اجتہاد وقیاس کے لئے آپؐ کا عمل اس قدر سہولتیں نہیں پیدا کرتا ہے جس قدر ابوبکرؓ کا عمل سہولتیں پیدا کرتا ہے۔ گویا قیاس واجتہاد کا کام ایسا کام ہے کہ جس کیلئے خصوصیت سے صحابۂ کرامؓ مامور ہوتے ہیں، اور اس کے بغیر اسلام عالمگیر بنتا ہے اور نہ نظامِ حیات کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، اسی بناء پر حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کہتے ہیں:

> اہم مہمات نزدیک حضرتِ صدیقؓ آن بود کہ برائے امت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قاعدہ مرتب فرماید تا در مسائل اجتہادیہ بکدام راہ سلوک نمائند وترتیب ادلۂ شرعیہ بچہ اسلوب عمل آرند الی یومنا ہٰذا ہمہ مجتہدین برہمیں قاعدہ عمل می کنند ووے رضی اللہ عنہ شیخ واستاد جمیع مجتہدین شد۔[2]

صحابہؓ کی حفاظت اور ان کے قول وفعل سے حسن ظنی لازمی ہے

چوں کہ صحابۂ کرام اس اہم کام میں جمیع مجتہدین کے شیخ واستاد ہوتے ہیں اور وہی راستہ کے نوک پلک درست کرکے رہبر ورہنما بنتے ہیں اس بناء پر ان کی حفاظت ضروری اور ان کے قول وفعل سے حسن ظنی لازمی ہے اگر نادانی سے ان کو قرآن وسنت کا نظرانداز کرنے والا ثابت کیا جائے یا دانائی سے ان کو تحریک کا لیڈر تسلیم کیا جائے اور پھر اسی حیثیت سے ان کی زندگی اور تاریخ کو مرتب کیا جائے تو یہ دین وملت کے ساتھ دشمنی ہے جو

---

[1] مراجع احوال اخوت۔ [2] ازالۃ الخفاء مقصد دوم ص ۳۱ مآثر جلیلہ صدیق اکبر۔

نظام خلافت کو وسیع کرنے کی چند شکلیں

(۵) غرض ایک طرف حضرت ابوبکرؓ نے بغاوتوں اور شورشوں کے دبانے میں نہایت جانکدستی سے کام لیا اور دوسری طرف حالات وزمانہ کی رعایت سے نظام خلافت کو وسیع کرنے میں کوئی کسر نہیں اٹھا رکھی چنانچہ مملکت کو صوبوں اور ضلعوں میں تقسیم کیا محکمۂ قضاء کی تنظیم کی حسب ضرورت مالی وفوجی نظام کو وسیع کیا۔ تعزیرات وحدود میں روح اور مقصد کو ملحوظ رکھا کہیں سختی کی اور کہیں نرمی سے کام لیا غیر مسلموں کے سماجی تحفظ کا بندوبست کیا اور ہر ایک کے پرسنل معاملات میں کوئی مداخلت نہیں کی بلکہ زبان مذہب اور کلچر سب کو محفوظ رکھا جیسا کہ مفتوحہ ممالک کے ذکر میں ہے:

فھذہ بلاد العنوة واقرا ھلھا فیھا	یہ تمام ممالک غلبہ سے فتح کئے گئے ہیں اور ان کے باشندے
علی مللھم وشرائعھم [۱]	اپنے اپنے مذہب اور شرائع پر باقی رکھے گئے ہیں۔

دوسری جگہ ہے:-

فھم احرار فی شھاداتھم ومناکحاتھم	یہ سب لوگ اپنی شہادتوں نکاح کے معاملوں،
ومواریثھم وجمیع احکامھم [۲]	وراثت کے قوانین اور دیگر تمام احکام میں آزاد ہیں

حضرت ابوبکرؓ نے جس طرح مسلم حاجتمندوں کی کفالت حکومت کے ذمہ قرار دی اسی طرح غیر مسلم حاجتمندوں کی کفالت کو بھی حکومت کے ذمہ قرار دیا اور باقاعدہ عہدنامہ میں یہ درج کرا دیا کہ

ایما شیخ ضعف عن العمل	جو (غیر مسلم) بوڑھا از کار رفتہ ہو جائے یا کسی کو
واصابتہ آفة من الآفات اوکان	کوئی آفت پہونچے یا مالداری کے بعد تنگ دست
غنیا فافتقر وصار اھل دینہ	ہو جائے اور اس کے اہل مذہب اس کو خیرات
یتصدقون علیہ طرحت جزیتہ	دینے لگیں تو اس کا جزیہ معاف ہو جائے گا، اور
وعیل من بیت مال المسلمین	سرکاری خزانے سے اس کی اور اس کے اہل وعیال
وعیالہ ما اقام بدار الھجرة	کی کفالت کی جائے گی جب تک یہ لوگ مدینہ اور
ودار الاسلام۔ [۳]	دارالاسلام میں رہیں گے۔

---

[۱] کتاب الاموال ص ۱۰۱۔ [۲] ایضاً ص ۱۴۰۔ [۳] کتاب الخراج لابی یوسف ص ۱۴۴۔

عہدنامہ میں یہ بھی درج تھا:

فان طلبوا عونا من المسلمين اعينوا	یہ لوگ اگر مسلمانوں سے کوئی مدد طلب کریں گے
به ومؤنة العون من بيت	تو مدد کی جائے گی اور مدد کے اخراجات
مال المسلمين .[1]	سرکاری خزانہ سے ادا ہوں گے۔

اس حسن سلوک اور حقوق و قوانین میں عملاً مساویانہ درجہ کا نتیجہ یہ ہوا:

صاروا الشداء على عدو المسلمين	یہ (غیر مسلم) لوگ مسلمانوں کے دشمنوں کے
وعونا للمسلمين على اعدائهم	سب سے بڑے دشمن ہو گئے اور ان کے مقابلہ میں
(کتاب الخراج لابی یوسف ص۱۴۹)	مسلمانوں کے بہترین مددگار ثابت ہوئے۔

ابوبکر کے اقدامات کا صریحی ذکر قرآن و سنت میں نہیں ہے

ابوبکرؓ نے نظم و تنظیم کے سلسلہ میں جتنے اقدامات کئے یا احکام کے موقع و محل متعین کئے اگر غور سے دیکھا جائے تو ان کی تفصیلات کا ذکر قرآن و سنت میں نہیں ہے لیکن ان کی طرف اشارہ عمارت اور نقشہ دونوں میں موجود ہے۔ دنیا کے کسی دستور میں صراحۃ النص سے تمام چیزوں کا ثبوت ضروری ہے اور نہ غیر صریحی ثبوت میں خلاف دستور حکم لگانے کا اصول ہے۔ نہ معلوم کتنی چیزیں کنایہ اشارہ اقتضاء اور دلالت سے ثابت ہوتی ہیں اور پھر جب اس سے بھی کام نہیں چلتا ہے تو احکام کی حکمت و علت کی طرف توجہ کرکے بیشمار چیزیں اس سے ثابت کی جاتی ہیں۔ یہ سب دستور کے اندر شمار ہوتی ہیں اور ان میں دستور ہی رہبر و رہنما مانا جاتا ہے۔

توسیع نہ کرنے میں قرآن و سنت کی خلاف ورزی تھی

رسول اللہؐ کے بعد حضرت ابوبکرؓ جن حالات سے دوچار ہوئے ان میں اگر حالات و زمانہ کی رعایت سے بعض احکام کا اضافہ اور بعض کے موقع و محل کی تعیین نہ کرتے تو بلاشبہ قرآن و سنت کو نظرانداز کرنے والے قرار پاتے لیکن چونکہ وہ جانتے تھے کہ اگر اس موقع پر توسیع نہ کی گئی تو اسلام کی عالمگیریت پر حرف آئے گا اس بناء پر انھوں نے روح اور مقصد کے پیش نظر حسب ضرورت وسعت سے دریغ نہیں کیا اور طریقۂ کار یہ اختیار کیا کہ قرآن و سنت میں حکم نہ ملنے کی صورت میں اہل الرائے صحابۂ کرام سے مشورہ کرتے تھے جیسا کہ:

---

[1] کتاب الخراج لابی یوسف۔ ص۵

ان ابا بکر الصدیق کان اذا نزل به	ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں اہل رائے
امر یرید فیه مشاورة اهل الرای	اور اہل فقہ سے مشورہ کی ضرورت ہوتی تو وہ مہاجرین
واهل الفقه دعا رجالا من المهاجرین	و انصار کے کچھ لوگوں کو بلاتے مثلاً حضرت عمرؓ،
والانصار دعا عمر وعثمان وعلیا	حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰن
وعبد الرحمٰن بن عوف ومعاذ بن جبل	بن عوف، حضرت معاذؓ بن جبل، حضرت ابیؓ بن کعب
وابی بن کعب وزید بن ثابت۔[1]	حضرت زیدؓ بن ثابت۔

اگر مشورہ سے کوئی بات نہ طے ہوتی یا اس کی صورت نہ بن سکتی تو قیاس اور رائے سے کام لے کر توسیعی سلسلہ کو جاری رکھتے تھے۔ مثلاً:

قیاس سے فیصلہ کی چند مثالیں | (۶) ابوبکرؓ نے دادا کو باپ پر قیاس کر کے میراث میں دادا کو باپ جیسا قرار دیا۔[2]

(۷) اسی طرح "کلالہ" کے بارے میں جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا:

اقول فیها برائی فان یکن صوابا فمن	اس کے بارے میں اپنی رائے سے کہتا ہوں اگر صحیح ہو تو اللہ
الله وان یکن خطأ فمنی ومن الشیطان[3]	کی طرف سے ہے اور غلط ہے تو میری طرف اور شیطان کی طرف سے ہے۔

"کلالہ" وہ ہے جس کے اصل و فرع (باپ و بیٹا) دونوں نہ ہوں۔ باپ کی حد تک تو بات صاف ہے لیکن دادا کی صورت میں اختلاف کی گنجائش ہے چنانچہ بعض صحابہؓ کی رائے ہے کہ جس شخص کے دادا نہ ہو وہ "کلالہ" کے مفہوم میں داخل نہیں ہے۔ لیکن ابوبکرؓ کہتے ہیں کہ "کلالہ" میں دادا کا نہ ہونا بھی شامل ہے۔ اس اختلاف کا اثر ذیل کے سلسلہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

ایک شخص کا انتقال ہوا اس نے دادا اور بھائی بہن چھوڑے ایسی صورت میں ابوبکرؓ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی بہن کو ورثہ نہ ملے گا۔ جس طرح باپ کی موجودگی میں ان دونوں کو نہیں ملتا ہے۔ کیوں کہ باپ کی طرح دادا بھی اصلِ نسب ہے اور دوسروں کے نزدیک بہن بھائی کو ترکہ سے حصہ ملے گا، کیوں کہ دادا

---

[1] طبقات ابن سعد قسم ثانی جزو ثانی، باب اہل العلم والفتویٰ من اصحاب رسول اللہ صلعم۔

[2] بخاری ج۲ باب میراث الجد۔ [3] مصباح الاصول باب القیاس فی بیان انه حجة۔

بہمہ وجوہ باپ جیسا نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہ کا مسلک ابوبکرؓ کے مطابق ہے۔[1]

(۸) یمن کے مانعینِ زکوٰۃ سے جہاد بھی قیاس ہی کی بناء پر تھا۔ جیساکہ استدلال میں یہ الفاظ موجود ہیں۔

واللہ لا قاتلن من فرق بین الصلوٰۃ	خدا کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور
والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال۔	زکوٰۃ میں تفریق کی کیوں کہ زکوٰۃ مال کا حق ہے (جس طرح
(مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتہا)	نماز نفس کا حق ہے)

قیاس و اجتہاد ابوبکرؓ کی ماموریت کا نہایت اہم فریضہ تھا

حضرت ابوبکرؓ کے مختلف فیصلوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قیاس و اجتہاد اُن کی ماموریت کے نہایت اہم فریضے تھے جن کے اصول و ضوابط کی طرف عملاً اشارہ کرکے اسلام کو زندۂ جاوید بنایا اور حالات و زمانہ کی رعایت کرکے شریعت کو جمود و خمود سے محفوظ رکھا۔

یہ صحیح ہے کہ جن معاملات میں صریح وحی نہ موجود ہوتی ان میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رائے اور اجتہاد سے حکم صادر فرماتے تھے لیکن چونکہ آپ مہبطِ وحی اور حکمتِ الٰہی کے رازداں تھے پھر خطاء اجتہادی پر قائم رہنے سے آپ کی حفاظت ہوتی تھی اس بناء پر دوسروں کے اجتہاد و قیاس کے لئے آپ کا عمل اس قدر سہولتیں نہیں پیدا کرتا ہے جس قدر ابوبکرؓ کا عمل سہولتیں پیدا کرتا ہے، گویا قیاس و اجتہاد کا کام ایسا کام ہے کہ جس کیلئے خصوصیت سے صحابۂ کرامؓ مامور ہوتے ہیں، اور اس کے بغیر اسلام عالمگیر بنتا ہے اور نہ نظامِ حیات کی شکل میں نمودار ہوتا ہے، اسی بناء پر حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی کہتے ہیں:

> اہم مہمات نزدیک حضرتِ صدیقؓ آں بود کہ برائے امت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قاعدہ مرتب فرماید تا در مسائل اجتہادیہ بکدام راہ سلوک نمائند و ترتیب ادلۂ شرعیہ بچہ اسلوب عمل آرند لی یومنا ہذا ہمہ مجتہدین بر ہمیں قاعدہ عمل می کنند و وے رضی اللہ عنہ شیخ و استاد جمیع مجتہدین شد[2]

صحابہؓ کی حفاظت اور ان کے قول و فعل سے حسن ظنی لازمی ہے

چوں کہ صحابۂ کرام اس اہم کام میں جمیع مجتہدین کے شیخ و استاد ہوتے ہیں، وہ دین راستہ کے ذوق کو درست کرکے رہبر و رہنما بنتے ہیں اس بناء پر ان کی حفاظت ضروری اور ان کے قول و فعل سے حسن ظنی لازمی ہے اگر نادانی سے ان کو قرآن و سنت کا نظر انداز کرنے والا ثابت کیا جائے یا نادانی سے ان کو تحریک کا لیڈر تسلیم کیا جائے اور پھر اسی حیثیت سے ان کی زندگی اور تاریخ کو مرتب کیا جائے تو یہ دین و ملت کے ساتھ دشمنی ہے جو

---

[1] سراجی احوال اخوت۔ [2] ازالۃ الخفاء مقصد دوم ص ۳۱ بترجمہ صدیق اکبر۔

سود کے نظریات کی تنقیدی تاریخ

از۔ بوم۔ باورک

مترجمہ: مولانا فضل الرحمٰن

ایم اے۔ ال ال بی (علیگ) لکچرر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڈھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

باب دوم

سولہویں صدی سے اٹھارھویں صدی تک سود کی مدافعت

تیرھویں صدی: سود کی حرمت کا نقطۂ عروج

سود کے بارہ میں مسیحی فقہی نقطۂ نظر تیرھویں صدی کے دوران بظاہر اپنے نقطۂ عروج پر پہونچ چکا تھا۔ دینی اور دنیوی قانون سازی کے میدانوں میں اس کے اصولوں کو مکمل اقتدار حاصل تھا۔ ۱۳۱۱ء میں دی آنا کی کونسل میں پوپ کلیمنٹ پنجم نے ان سیکولر مجسٹریٹوں کو جو سود کی موافقت میں قوانین منظور کریں یا جو ایسے منظور شدہ قوانین کو تین ماہ کے اندر اندر مسترد نہ کردیں یہ دھمکی دی کہ انھیں مردود قرار دے کر دین مسیحی کے حقوق سے محروم کر دیا جائے گا۔ مسیحی فقہ کی بنیاد پر بنائے ہوئے قوانین نے نہ صرف سود کی صاف اور صریح شکلوں کو ناجائز بتایا بلکہ فقیہانہ موشگافیوں کے ذریعے اس طرح کے انتظامات بھی کر دیئے کہ اگر اس تحریم سے کسی بہانے کی آڑ لے کر بچنے کی کوشش کی جائے تو اس پر سزا بھی دی جا سکے، آخر میں تو یہ ہوا کہ صرف قانون سازی ہی نے نہیں بلکہ لٹریچر نے بھی مسیحی فقہ کے اقتدار کو تسلیم کر لیا، اور صدیوں تک حرمت کے قانون کے خلاف کسی نے سانس تک نہ لیا۔

عملی زندگی کی مخالفت۔ حرمت سے بلاواسطہ مستثنیات اور اس سے بچنے کے حیلے، ہرجانہ یا معاوضہ

صرف ایک مخالف ایسا ضرور تھا جسے کیسی اصول کبھی پورے طور پر مغلوب نہ کر سکا[1] اور وہ تھے لوگوں کے معاشی رسم و رواج۔ ارضی اور سماوی دونوں قسم کی سزاؤں کے خطرے کے باوجود سود کا لین دین جاری رہا۔ کبھی تو کھلم کھلا اور کبھی ان مختلف قسم کی تدبیروں کے پردے میں جنھیں تجارت پیشہ طبقوں کی طباعی اور ذہانت نے ایجاد کر لیا تھا اور جن کے ذریعے وہ ساری فقیہانہ موشگافیوں اور دقیقہ رسی کے باوجود تحریمی قوانین کے جال سے نکل نکل جاتے تھے۔ اس کے علاوہ ملک معاشی اعتبار سے جتنا پھلتا پھولتا اتنا ہی اس حاکمانہ اقتدار رکھنے والے نظریئے کے خلاف رسم و رواج کا ردِ عمل شدید تر ہوتا چلا جاتا۔

اس کشمکش میں جیت سخت جان فریق کی ہوئی اور یہ وہی فریق تھا جس کا وجود حرمت کی وجہ سے خطرے میں پڑ گیا تھا۔

اس کے اوّلین نتائج میں سے ایک کا ظہور تو اسی وقت شروع ہو چکا تھا جب کہ یہی اصول بظاہر اپنے اقتدار کے پورے عروج پر تھا۔ ظاہری شان و شوکت سے عاری نظر آنے کے باوجود یہ نتیجہ حقیقتاً بہت اہم تھا۔ تجارتی دنیا اس قابل تو نہ تھی کہ حرمت کے اصول کے خلاف کھلم کھلا اعلانِ جنگ کر دیتی تاہم اس نے اس اصول کے مکمل اور سخت قانونی نفاذ کی راہ میں روڑے اٹکانے اور ایسے متعدد مستثنیات قائم کرنے میں ضرور کامیابی حاصل کر لی جن میں سے بعض بالواسطہ اور بعض بلاواسطہ تھے۔

ذیل کی چند صورتیں بلاواسطہ مستثنیات میں شمار کی جا سکتی ہیں: مذہبی لوگوں (MONS DE PIETE) کو مخصوص رعایات، بعض دوسری قسم کے بینکوں کے وجود کو برداشت کر لینا؛ یہودیوں کے بیاج لینے کے

---

[1] اس قسم کے واقعات کو مذہب کی شکست سے تعبیر کرنے کا رجحان عام سا ہو چلا ہے۔ یہ سمجھنے سمجھانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ مذہب کو اس طرح کے سماجی معاملات سے علیحدہ رہنا اور رکھنا چاہیے۔ یہ نتیجہ ہے اس حقیقت کو نہ سمجھ سکنے کا کہ سماجی میدان میں مذہب کا مقصود یہ ہے کہ شر کی طاقت کو مغلوب اور خیر کو غالب کر دیا جائے۔ یہ کام صرف ناصحانہ یا محض اخلاقی سعادتوں سے نہیں ہوتا۔ قلب و روح کی اصلاح اور جلا اس مقصد کے حصول کا اصل الاصول ہے اور عدل و احسان پر مبنی قانونی معاشی اور سماجی اداروں کا قیام اور انعقاد اس مقصد کے تکمیلی حصول کا ذریعہ۔ دونوں مل کر ہی مذہب کے سماجی مقصود کو حاصل کر سکتے ہیں۔

رسم ورواج کو بہت بڑی حد تک روا رکھنا ___ یہ رواداری کسی کسی جگہ کم ازکم دنیوی قانون سازی کے ذریعے رسمی قانونی اجازت تک وسیع ہو جاتی تھی۔

بالواسطہ مستثنیات کی صورتیں یہ تھیں : سالیانوں (ANNUITIES) کی خریداری، قرض دی ہوئی رقم کے عوض زمین کو رہن رکھنا، ہنڈیوں کا استعمال، شراکتی انتظامات، اور سب سے بڑھ کر قرضدار سے ادائیگی میں تاخیر کی صورت میں معاوضے (INTERESSE) کے طور پر ایک بدل کے وصول کرنے کے امکانات۔ اس کے علاوہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہوتا تھا کہ ہرجانے (INTERESSE) کی شکل میں معاوضے کا دعویٰ دائر کر سکے لیکن یہ صرف اسی وقت ہو سکتا تھا۔ جب کہ قرض دار نے اپنے معاہدے کی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں مجرمانہ غفلت برتی ہو۔ یہ بات کہ ہرجانہ ملے گا یا نہیں اور اگر ملے گا تو کتنا، بہرحال عدالت کے ذریعے طے کرانا پڑتا تھا۔ لیکن اس بارے میں ایک قدم مزید اٹھایا گیا اور معاہدے کی عبارت میں دو فقروں کا اضافہ باوجود مسیحی فقہا کی سخت مخالفت کے کر دیا گیا۔ ان میں سے ایک فقرے کی رو سے قرض لینے والے کو پہلے سے اس بات پر رضامندی ظاہر کرنا پڑتی تھی کہ قرض خواہ قرض دار کی مجرمانہ غفلت کی توثیق کرانے پر مجبور نہ سمجھا جائے گا۔ اور دوسرے کے ذریعے ہرجانے کی ایک متعین شرح پہلے سے باہم طے ہو جاتی تھی۔ عملی نقطۂ نظر سے قرض نام کو تو بغیر سود کے دیا جاتا تھا لیکن حقیقت واقعہ یہ تھی کہ ہرجانے اور معاوضے (INTERESSE) کے نام سے قرض خواہ قرض کی پوری مدت کے دوران پابندی سے ایک مقررہ فی صد قرض دار سے وصول کرتا رہتا تھا۔ قانونی مفروضہ یہ تھا کہ رقم مذکور اس مدت کے لئے قرض دار کی مجرمانہ غفلت کا معاوضہ ہے۔

نظریے پر اثرات: " طبعی منافع " سے مسیحی مصلحین کا سمجھوتہ

اس طرح کے عملی نتائج کا اثر آخر کار اصول اور نظریات پر پڑ کر رہا۔ جو لوگ انسان اور دوسری اشیاء کا مطالعہ کرتے رہتے ہیں، ان کے دماغ میں آہستہ آہستہ یہ سوال ضرور ابھر آیا ہو گا کہ کیا مسیحی فقہا کا یہ دعویٰ صحیح ہے کہ حرمت ربا کے سلسلے میں عملی زندگی کی اس روز افزوں مخالفت کا سرچشمہ صرف انسان کے دل کی قساوت اور خباثت ہے، وہ لوگ جنھوں نے کاروباری دنیا کی پیچیدگیوں پر ذرا گہرائی میں جا کر غور کیا ہو گا وہ اس نتیجے تک پہنچے ہوں گے۔

کہ نہ صرف یہ کہ عملی زندگی سود کو ترک نہیں کرے گی بلکہ اس کے لئے ایسا کرنا ممکن بھی نہیں، اور کیوں کہ سود قرضے کی روحِ رواں ہے اس لئے جس جگہ بھی قرضہ کسی معقول حد تک پایا جائے گا وہاں سود کو روکنا ناممکن ہوگا اور سود کو دبانا ادھار کے کاروبار کے بڑے حصے کو دبانا ہوگا۔ مختصر یہ کہ انھوں نے یہ بات محسوس کی ہوگی کہ معیشت کے نیم ترقی یافتہ نظام میں سود ایک نامی مزدورت ہے۔ یہ ناگزیر تھا کہ عملی زندگی کے یہ مسلم حقائق (!) جنھیں عرصۂ دراز تک چھپایا اور دبایا گیا آخرکار ادبی حلقوں میں بھی طوعاً و کرہاً تسلیم کرلئے جائیں۔

اس صورتِ حال کے اثرات بہت مختلف قسم کے ہوئے، ایک فریق نظریاتی طور سے اس موقف پر جما رہا کہ سود ایک طفیلی قسم کا منافعہ ہے اور انصاف پسند لوگوں کی نظر میں اس بارے میں کوئی معذرت قابلِ قبول نہیں۔ تاہم چوں کہ انسان ناقص البنیان ہے اس لئے عملی طور پر انھوں نے اس سے مفاہمت کرلی اور اس کی ساری ذمہ داری مذکورہ انسانی نقص کے سر ڈال دی۔ معاشرے کے مثالی نظام کے نقطۂ نظر سے تو سود جیسی چیز کو کسی حال میں روا نہیں رکھا جا سکتا مگر کیوں کہ انسان خلقی طور سے ناقص ہے اس لئے سود کو آسانی سے جڑ سے اکھاڑ کر پھینکا بھی نہیں جا سکتا اس لئے بہتر یہی ہے کہ ایک خاص دائرے میں اس کی اجازت دے دی جائے۔ بعض عظیم ترین مسیحی مصلحین مثلاً زونگلی (ZWINGLI) کا یہی نقطۂ نظر رہا۔ لوتھر (LUTHER) شروع میں تو سود بیاج کا انتہائی مخالف تھا لیکن اخیر میں اس نے بھی اسی نقطۂ نظر کو اپنا لیا تھا۔ میلانکشن (MELANCHTHON) نے بھی بعض مزید پابندیوں کے ساتھ اسے گوارا کرلیا۔[1]

رائے عامہ اور بالواسطہ قانون کے ارتقاء پر بھی قدرتی طور سے اس امر کا گہرا اثر پڑا کہ اتنے بڑے اور با اثر لوگ اس معاملے میں رواداری سے کام لے رہے ہیں، لیکن کیوں کہ ان لوگوں کا طرزِ عمل اصولوں کے پیشِ نظر نہیں بلکہ سراسر مصلحت پسندی کے ذریعے متعین ہوا تھا اس لئے ان کے خیالات کی کوئی خاص اہمیت سود کے نظریے

---

[1] ان عظیم عیسائی مصلحین یعنی لوتھر، کالون، زونگلی، میلانکشن کی زندگیوں کا یہ رخ قابلِ مذمت بھی ہے اور مائی عبرت بھی کہ انھوں نے بعض "مصلحت" کے پیشِ نظر بنیادی اصولی مسائل" میں مفاہمت کرلی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ پوری سماجی زندگی مذہب کی گرفت سے نکل گئی۔ "اصول" میں سمجھوتہ کرنا ہمیشہ ایسے ہی تباہ کن اثرات کا باعث ہوتا ہے۔ مذہب کو خالص رکھنے کے لئے ہمیشہ اصولوں کو مصالح پر غالب رکھنا چاہئے۔ مترجم

کی تاریخ میں نہیں، اور ہمیں ان کے بارے میں کوئی اظہارِ خیال نہیں کرنا ہے۔

حرمت کی براہِ راست مخالفت کی ابتداء

غور و فکر اور مشاہدہ کرنے والے دوسرے فریق نے بحث کو ذرا اور آگے بڑھایا۔ ان کا تجربہ انھیں ربا اور قرض کو ضروری سمجھنے پر آمادہ کر رہا تھا۔ ان لوگوں نے حرمت کی نظری بنیادوں کا دوبارہ جائزہ لینا شروع کیا۔ اور جب یہ دیکھا کہ یہ موضوع تحقیق و تفتیش کا متحمل نہیں تو انھوں نے مسیحی تعلیمات کی مخالفت میں لکھنا شروع کر دیا۔ اس مخالفت کی بنیاد بعض اصولی خیالات پر رکھی گئی۔ یہ تحریک سولہویں صدی میں محسوس کی جانے لگی تھی، سترھویں صدی کے دوران اسے قوت حاصل ہوئی اور اسی صدی کے اواخر میں اس نے نمایاں طور پر ایسا عروج حاصل کر لیا کہ آنے والے چند سو سالوں میں اسے صرف بعض اکا دکا لکھنے والوں کے خلاف لڑنا پڑا جو اب تک مسیحی اصول کی نمائندگی کر رہے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے اواخر میں تو یہ حالت ہو گئی کہ اگر کوئی شخص اس مسیحی اصول کی تائید انھیں پرانی دلیلوں کے ذریعے کرنے کی کوشش کرتا تو اسے خبطی قرار دیکر اس کی باتوں پر سنجیدگی سے غور کرنے کو عبث سمجھا جاتا تھا۔

اس نے مدرسۂ فکر کے ادبین جنگ آزما مسیحی مصلح کالون (CALVIN)[1] اور فرانسیسی قانون داں ڈمولین (DUMOULIN) معروف بہ کیرولس مولی نیس (CAROLUS MOLINAEUS) تھے۔

کالون بالاتر ہستی کی سند کو رد کر دیتا ہے اور عقلی دلیلوں کو قابل توجہ قرار نہیں دیتا تاہم سود کی علی الاطلاق اجازت بھی نہیں دیتا

مسئلۂ ربو بحث کے بارے میں کالون نے اپنے نقطۂ نظر کی تشریح ایک خط میں کی ہے جو اس نے اپنے دوست اکولامپے ڈیس (OEKOLAMPADIUS) کو لکھا تھا۔ اس خط میں اُس نے اس مسئلے پر بالاستیعاب تو بحث نہیں کی ہے تاہم باتیں بڑے فیصلہ کن انداز میں کی ہیں۔ ابتدا ہی میں وہ اس بات کو رد کر دیتا ہے کہ سود کی حرمت کو کسی بالاتر ہستی کی سند کی بناء پر تسلیم کیا جائے جیسا کہ اب تک عام طور پر ہوتا رہا ہے، پھر یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ کتابِ مقدس کی جن تحریروں کو حرمت کے ثبوت میں پیش کیا جاتا ہے ان میں سے بعض کا مفہوم قطعی مختلف ہے اور بعض عبارتیں حالات کی مکمل تبدیلی کی وجہ سے اس سلسلے میں پیش کی جا سکنے کی صلاحیت کھو چکی ہیں[2]۔

---

[1] اس گروہ کو [illegible] کی [illegible] ہے۔ [2] یعنی [illegible] کی [illegible] کے [illegible] عام علیہ الصلوٰۃ والسلام [illegible] کے قدم بقدم چلو گے [illegible] آج کل مسلم معاشرے میں ملتی ہیں۔ مترجم۔

بالاتر ہستی کی سند کی بنا پر جو ثبوت پیش کیا جاتا تھا اسے اس طرح مجروح کر دینے کے بعد کالوین نے حرمت کی عقلی بنیادوں کی طرف توجہ کی۔ سب سے مضبوط دلیل یعنی یہ کہ روپیہ بانجھ ہے اس کے نزدیک کوئی وزن نہیں رکھتی روپے کا معاملہ کھیت یا مکان سے کچھ مختلف نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ مکان کی چھت اور دیواریں روپے کو جنم نہیں دے سکتیں۔ لیکن اگر مکان کی منفعت کا مبادلہ روپے سے کر لیا جائے تو مکان سے روپے کی شکل میں ایک جائز منافعہ حاصل کیا جا سکتا ہے، اسی طریقے سے روپے کو بھی بارآور بنایا جا سکتا ہے۔ جب روپیہ دے کر زمین خرید لی جائے تو یہ سوچنا بالکل بجا ہے کہ زمین کی سالانہ آمدنی کی شکل میں روپیہ روپے کی دوسری رقموں کو پیدا کر رہا ہے۔ جس روپے کو کام میں نہ لگایا جائے وہ یقیناً بانجھ ہے۔ لیکن قرض دار اسے یونہی بیکار نہیں پڑا رہنے دیتا۔ اس طرح قرض دار سود دے کر کسی دغا یا فریب کا شکار نہیں ہوتا، وہ اس رقم کی ادائیگی اس منافعے میں سے کرتا ہے جو اسے اس روپے سے حاصل ہوا ہے۔

کالوین نے اس معاملے کو استدلال کی روشنی میں سمجھنا چاہا۔ مندرجہ ذیل مثال کے ذریعے وہ یہ دکھاتا ہے کہ اس نقطۂ نظر سے قرض خواہ سود کی رقم کا معقول بنیاد پر مستحق قرار دیا جا سکتا ہے۔

ایک مالدار آدمی جس کے پاس زمین اور عمومی آمدنی کا وافر حصہ موجود ہے مگر زرِ نقد اس کے پاس بہت کم مقدار میں ہے ایک ایسے شخص سے روپیہ قرض لینا چاہتا ہے جو اگرچہ اتنا مالدار تو نہیں مگر اتفاق سے زرِ نقد بہت رکھتا ہے۔ قرض دینے والا اس روپے سے خود زمین خرید سکتا تھا۔ وہ یہ بھی مطالبہ کر سکتا تھا کہ اس روپے سے خریدی ہوئی جائداد قرضے کی ادائیگی تک اس کے نام مکفول کر دی جائے۔ اب اگر ایسا کرنے کے بجائے وہ اپنے روپے کے پھل یعنی سود پر اکتفا کر لیتا ہے تو اس بارے میں اسے ہدفِ ملامت کیوں بنایا جائے جب کہ اس سے کہیں زیادہ سخت معاملے کو صحیح اور منصفانہ قرار دیا جا رہا ہے۔[1]

کالوین بڑے زور شور سے یہ کہتا ہے کہ یہ خدا کو دھوکا دینے کی بڑی بچکانہ حرکتیں ہیں۔

کالوین اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ سود کو عمومی طور پر اور علی الاطلاق بُرا قرار نہیں دیا جا سکتا لیکن عمومی طور پر اس کی اجازت بھی نہیں دی جا سکتی۔ یہ اسی حد تک جائز کہا جا سکتا ہے جہاں تک وہ حسنِ معاملہ اور خیرات د

---

[1] یہ کہتے وقت کالوین ملکیت کے قانونی، معاشی، سماجی اور نفسیاتی نتائج کو بالکل فراموش کر دیتا ہے۔ مترجم۔

صدقات کے براہ راست مخالف نہ ہو[1] اس اصول کو وضع کرتے وقت وہ ایسے بہت سے مستثنیات بتاتا ہے جن میں سود کی اجازت نہیں دی جا سکتی۔ ان میں سے بعض نمایاں صورتیں یہ ہیں: ایسے لوگوں سے سود نہیں لینا چاہئے جو سخت ضرورت میں مبتلا ہوں، غریب بھائیوں کا خاص طور سے خیال رکھا جائے، ریاست کی فوز و فلاح پیش نظر رہے۔ اور شرح سود ہرگز اس حد سے نہ بڑھنے پائے جو قانوناً مقرر کی گئی ہے۔

مولی نی اس، مسیحی فقہاء کے کلامی دلائل کا جائزہ اور ان کی تنقید، اس کے نتائج اور رخصتیں

نظریاتی بنیادوں پر حرمت سود کی مخالفت کرنے والوں میں جس طرح پہلا مذہبی عالم کالون ہے اسی طرح پہلا مخالف قانون داں مولی نی اس ہے۔ دونوں مصنف اصولوں میں متحد ہیں لیکن انداز بیان دونوں کا اتنا ہی مختلف ہے جتنے دونوں کے پیشے۔ کالون بڑی تیزی سے براہ راست اس چیز کی طرف توجہ کرتا ہے جو اس کے نزدیک اس معاملے میں مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔ وہ ثانوی مرتبہ رکھنے والے اعتراضات کا جواب دینے کی تکلیف گوارا نہیں کرتا۔ اس طرح اس کا یقین منطقی استدلال کے بجائے تاثرات سے ابھرتا ہے۔ اس کے برخلاف مولی نی اس امتیازی فروق قائم کرنے اور درجہ بندی کی چندی نکالنے میں ماہر ہے۔ اپنے مخالفین کے کلامی پیچ و خم اور موشگافیوں کی تردید کرنے سے وہ کبھی نہیں تھکتا۔ وہ نہایت تفصیل کے ساتھ ان کے استدلال کے یک ایک نکتے کی رسمی طور سے تنقید و تردید کرتا ہے۔ کالون کے مقابلے میں اس کا طرز بیان اگرچہ کہیں زیادہ محتاط ہے تاہم صاف اور بے لاگ بات کہنے میں وہ کالون سے کم نہیں۔

اس موضوع پر مولی نی اس کی خاص تحریر TRACTATUS CONTRACTUUM ET USLRARUM REDITUUMQUE PECUNIA CONSTITUTORUM کے نام سے ۱۵۴۶ء میں چھپی۔ اس کا پہلا حصہ کالون کے طریق استدلال سے بہت کچھ ملتا جلتا ہے لیکن یہ مشابہت غالباً اتفاقی ہے۔ چند ابتدائی تعریفات دینے کے بعد وہ مذہبی قوانین کا جائزہ لینے کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور بتاتا ہے کہ اس سلسلے میں کتاب مقدس کی عبارتوں کی غلط تاویل کی گئی ہیں۔ یہ عبارتیں سود لینے کی ممانعت عمومی طور سے نہیں کرتیں، صرف ایسا سود ناجائز قرار دیتی ہیں جو خیرات اور برادرانہ محبت کے جذبوں کو کچلتا ہو۔[2]

---

[1] کیا یہ ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ سود کی حد ودہ براہ راست ... کی ضد ہے۔ مترجم۔

[2] اس بات کو بعینہ اسی طرح مسلم معاشرے کے متجددین دہراتے رہتے ہیں۔ فتدبر ... مترجم۔

اور اس کے بعد وہ کاون کی طرح اس امیر آدمی کی مثال پیش کرتا ہے جس نے روپیہ قرض لے کر زمین خریدی ہے۔

آگے چل کر استدلال کاون کے مقابلے میں کہیں زیادہ پھیلاؤ اختیار کرتا ہے۔ وہ بڑی قطعیت کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ تقریباً ہر قرضے میں، اس قرضے کی واپسی کے علاوہ بھی قرض خواہ کا ایک مزید حق موجود ہوتا ہے، یہ مزید حق کسی نقصان کو برداشت کرنے یا سرمائے سے فائدہ اٹھانے کو ترک کر دینے کا وہ معاوضہ ہے جو قرینِ انصاف بھی ہے اور معاشی نقطۂ نظر سے ضروری بھی، یہ معاوضہ اپنے حقیقی اور صحیح معنی میں سود یا استعمال کا بدلہ ہے۔ جسٹینین (JUSTINIAN) کے قوانین جو سود کی اجازت دیتے ہیں اور صرف شرحِ سود پر پابندی لگاتے ہیں، ظالمانہ قرار نہیں دیئے جانا چاہئے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ وہ قرض دار کے لئے فائدہ مند ہیں کیوں کہ مناسب مقدار میں سود کی ادائیگی اسے زیادہ فائدہ حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے۔

مولی ناس اس کے بعد سود کے خلاف دیئے ہوئے اہم مسیحی دلائل کا جائزہ لیتا ہے اور ہر دلیل کو پیش کر کے اس کی تردید کرتا ہے۔

ٹامس ایکوئی ناس کے اس پرانے اعتراض کا کہ قرض دینے والا اس رقم پر سود لے کر ایک ہی چیز کو دو مرتبہ بیچتا ہے یا ایک غیر موجود شے کو فروخت کرتا ہے، مولی ناس یہ جواب دیتا ہے کہ روپے کی منفعت زرِ اصل سے علیحدہ اپنی ایک مستقل حیثیت اور وجود رکھتی ہے اور اس بنا پر اسے زرِ اصل سے علیحدہ فروخت کیا جا سکتا ہے۔ روپے کو فوراً خرچ کر دینا ہی اس کی منفعت نہیں وہ منفعت جو بعد میں حاصل ہوتی ہے یعنی قرض لیئے ہوئے روپے کے ذریعے ایک آدمی جو اشیاء حاصل کرتا ہے، ان کی منفعت بھی روپے ہی کی منفعت ہے، تاہم اگر یہ بات ثابت ہو بھی جائے کہ روپے کے ساتھ اس کی منفعت بھی منتقل ہو کر ادھار لینے والے کی قانونی ملک بن گئی ہے اور اس پر سود ادا کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی ہی ملک پر سود ادا کر رہا ہے تب بھی مولی ناس کے نزدیک یہ بات غلط نہیں وہ کہتا ہے کہ اگر کسی پر کسی کا قرضہ آتا ہے تو وہ قرض دار کی ملکیت بیچنے میں قطعی حق بجانب ہے، بالکل یہی معاملہ قرضوں کے بارے میں بھی ہے[1]

[1] مارون گھٹنا جھوٹے ڈاکہ غالباً ایسے ہی مواقع کے لئے کہا گیا ہے۔ اپنے حق کی وصولیابی کا استحقاق ہونا ایک نئے حق کو کیسے ثابت کرتا ہے جو اس سے علیحدہ اور مستقل وجود رکھتا ہے۔ قرض کے بارے میں قرض خواہ کو حقِ استرداد تو مسلم طور پر حاصل ہے، مگر یہ چیز اس حق کے علاوہ ایک اضافے پر استحقاق کی دلیل کیسے بن گئی۔ مترجم۔

آخر میں روپے کے فطری طور پر بے ثمر ہونے کی دلیل کا مولی نی اس یہ جواب دیتا ہے کہ کاروباری زندگی کا روزمرہ کا تجربہ بتاتا ہے کہ روپے کی ایک معقول رقم کے استعمال سے جو کارکردگی پیدا ہوتی ہے۔ وہ کوئی معمولی اہمیت رکھنے والی چیز نہیں اور یہ کارکردگی قانونی زبان میں بھی روپے کا ثمرہ کہی جاتی ہے، یہ استدلال کہ زر اپنی ذات سے بے ثمرہ ہے معقول نہیں کیوں کہ زمین پر بھی جب کچھ خرچ نہ کیا جائے، محنت نہ لگائی جائے اور انسانی جدوجہد صرف نہ کی جائے تب تک اس سے بھی کوئی چیز پیدا نہیں ہوتی، بالکل اسی طرح زر پر بھی جب انسانی جدوجہد صرف کی جاتی ہے تو اس سے بڑے نمایاں ثمرات حاصل ہوتے ہیں۔ مسیحی علماء کے خلاف مولی نی اس کے باقی دماغ بہت کم نظری اہمیت کے حامل ہیں۔

موضوع کے اطراف و جوانب پر اس طرح غور کرنے کے بعد اس کی بنیاد پر مولی نی اس اپنے دعوے کو حسب ذیل طریقے پر پیش کرتا ہے:

سب سے پہلے یہ ضروری ہے اور فائدہ مند بھی کہ سود کے لین دین کی ایک مخصوص شکل کو برقرار رکھا جائے اور اس کی اجازت دی جائے، یہ مخالفانہ رائے کہ سود فی نفسہ قابل اعتراض ہے احمقانہ، نقصان دہ اور پُراز توہمات ہے۔

مولی نی اس یہ الفاظ کہہ کر اپنے آپ کو کلیسا کا براہ راست، در شدید ترین مخالف بنا لیتا ہے۔ ان میں کسی حد تک اعتدال پیدا کرنے کے لئے جیسا کہ ایک کیتھولک بعض دوسری مصلحتوں کے پیش نظر کرنے پر مجبور ہو سکتا ہے۔ وہ بعض عملی رعایتیں اور رخصتیں دیتا ہے لیکن اس کے باوجود اصولوں میں مفاہمت نہیں کرتا۔ ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ مصلحت کی بنیادوں پر درمردجہ خرابیوں کے پیش نظر وہ اس خالص اور سادہ سود کے بارے میں کلیسا کی حرمت کو تسلیم کرتا ہے جو یوژری کی شکل میں رائج ہے، مگر یہ چاہتا ہے کہ ساہوکاروں کی بھی اور ہمدردانہ شکل کو برقرار رکھا جائے جن کے بارے میں اس کا بجا طور پر یہ خیال ہے کہ یہ یوژری کے کاروبار کی ایک حقیقی نوع ہے۔

تاہم کالون اور مولی نی اس اپنے موقف میں سولہویں صدی میں قریب قریب تنہا نظر آتے ہیں	کالون اور مولی نی اس کی تصنیف عرصہ دراز تک گوشۂ گمنامی میں پڑی رہیں۔ اس کی وجہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں۔ ایسی

چیز کو صحیح بتانے کے لئے جسے کلیسا، قانون اور علمی دنیا سب نے بیک وقت معتوب قرار دے دیا ہو اور جس کی مخالفت میں ہر گوشے سے دلائل جمع کر دیئے گئے ہوں نہ صرف غیر معمولی ذہنی آزادی بلکہ ایسی غیر معمولی جرأت کی بھی ضرورت تھی جو شکوک و شبہات اور مصائب میں مبتلا ہونے کے بعد بھی اپنے موقف سے قدم پیچھے نہ ہٹائے۔ اس تحریک کے قائدین کا جو حشر ہوا اس نے یہ بات واضح کر دی کہ خوف و خطر کچھ بیجا بھی نہ تھا، کالون کا تو ذکر ہی کیا جس نے کیتھولک دنیا کے پندار کو ایک دوسرے طریقے سے بھی مجروح کیا تھا۔ مولی نی اس کو مصیبتیں جھیلنا پڑیں۔ اسے جلاوطن کر دیا گیا اور حالانکہ اس نے اپنی کتاب میں کافی احتیاط برتنے کی کوشش کی تھی تاہم اس کا مطالعہ ممنوع قرار دیا گیا۔ اس کے باوجود اس کتاب کو مقبولیت حاصل ہوئی، لوگوں نے اسے پڑھایا، دہرایا اور بار بار چھاپا اور اس طرح وہ بیج بو دیا گیا جو آخر کار ایک تناور درخت ہو گیا۔ (باقی)

بیان بابت ملکیت و تفصیلات متعلقہ ماہنامہ برہانؔ دہلی

جو ہر سال ختم فروری کے بعد سب سے پہلی اشاعت میں چھپے گا۔

فارم چہارم

دیکھو قاعدہ ۸

۱- مقام اشاعت : اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

۲- وقفۂ اشاعت : ماہانہ

۳- طابع کا نام : حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت : ہندوستانی

سکونت : اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

۴- ناشر کا نام : حکیم مولوی محمد ظفر احمد خاں

قومیت : ہندوستانی

سکونت : اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

۵- ایڈیٹر کا نام : مولانا سعید احمد اکبر آبادی ایم اے

قومیت : ہندوستانی

سکونت : علی منزل لال ڈگی روڈ، سول لائنز علی گڈھ

۶- مالک : ندوۃ المصنفین اُردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

میں محمد ظفر احمد خاں ذریعہ ہذا اقرار کرتا ہوں کہ مندرجہ بالا تفصیلات میرے علم و اطلاع کے مطابق صحیح ہیں۔ مورخہ ۱۱ مارچ ۱۹۶۶ء۔ دستخط ناشر : محمد ظفر احمد خاں

سید محمد گیسو دراز اور اُن کی تفسیر ملتقط

از جناب محمد سالم صاحب قدوائی ایم اے (علیگ) ادارۂ علومِ اسلامیہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

ان کا نام محمد، کنیت ابوالفتح اور لقب صدر الدین ولی الاکبر الصادق ہے۔ دکن میں عام طور پر خواجہ بندہ نواز کے لقب سے مشہور ہیں۔ اور لوگ انھیں زیادہ تر سید محمد حسینی گیسو دراز کے نام سے جانتے ہیں۔ تاریخ ولادت میں اختلاف ہے، بعض لوگ کہتے ہیں ۴ رجب ۷۲۱ھ[1]، بعض کا بیان ہے ۴ رجب ۷۲۰ھ[2] اور کچھ ۷۲۳ھ بھی کہتے ہیں[3] آپ کے والد کا نام سید یوسف حسینی اور عرف سید راجا تھا، والدہ کا نام بی بی رانی تھا۔ ان کی پیدائش دہلی میں ہوئی۔ ۷۲۶ھ میں جب سلطان محمد تغلق نے تمام باشندگانِ دہلی کو دولت آباد جانے کا حکم دیا تو حضرت گیسو دراز کے والد سید یوسف حسینی بھی اپنے اہل وعیال کے ساتھ روانہ ہوئے، انھوں نے دولت آباد پہونچ کر اس جگہ قیام کیا جو بعد میں روضۂ خلد آباد کے نام سے مشہور ہوئی۔ بعض دوسرے علماء اور بزرگ بھی محمد تغلق کے جبر سے یہاں آبسے تھے۔ ۷۳۱ھ میں ان کے والد کا انتقال یہیں ہوا۔ ان کی قبر اب بھی زیارت گاہِ خاص وعام ہے، اُس وقت گیسو دراز کی عمر دس برس سے کچھ زیادہ تھی۔

حضرت گیسو دراز نے ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی، ان کے انتقال کے بعد آپ کی تعلیم وتربیت آپ کے ماموں سید ابراہیم نے کی۔ بعض دوسرے اساتذہ سے بھی اس وقت کے نصابِ تعلیم کے مطابق درسی کتب پڑھیں اور کم عمری ہی میں علومِ متداولہ سے فارغ ہوگئے۔ والد اور نانا سے حضرت سلطان المشائخ اور ان کے خلیفہ خواجہ نصیر الدین چراغ دہلی کے فضائل اور کمالات ظاہری وباطنی سنا کرتے تھے، انھیں حضرت چراغ دہلی سے خاص

---

[1] دیباچہ جوامع الکلم ص ۲۔ [2] سیر محمدی ص ۱ [3] ترجمہ تاریخ حبیبی ص ۸

عقیدت تھی اور ان کے کمالات سے بہت متاثر تھے اور بے دیکھے ہی ان سے گہرا لگاؤ رکھتے تھے، ان کو ہر وقت یہ فکر رہتی تھی کہ کس طرح ان سے ملاقات کریں، دکن سے دہلی کا سفر ان دنوں آسان مرحلہ نہ تھا، دوسرے ان کی کم عمری بھی اس سفر میں مانع تھی، لیکن انہی دنوں، اتفاق سے ان کی والدہ اور ماموں میں کچھ رنجش ہوگئی، ماموں ملک الامرا سید ابراہیم دولت آباد کے گورنر تھے۔ ان کی والدہ اس قدر دل برداشتہ ہوئیں کہ اپنے دونوں بیٹوں یعنی سید محمد اور سید حسن کو لے کر دہلی کے لئے روانہ ہوگئیں، سید محمد گیسو دراز دہلی پہونچ کر حضرت چراغ دہلی سے ملنے کے لئے بے چین ہوگئے، ۱۶ رجب ۷۳۶ھ کو اپنے بھائی کو لے کر ان کی خدمت میں حاضر ہوئے اور بیعت کی سعادت حاصل کی[1]۔

اُن کے لقب گیسو دراز کے متعلق بھی کئی روایتیں ملتی ہیں، کہتے ہیں کہ آپ ایک بار اپنے پیر و مرشد حضرت نصیر الدین سے نیاز حاصل کرنے گئے، وہ بالاخانہ پر تھے، خادم سے کہا کہ سید محمد کو بلالاؤ، اتفاق سے اس وقت وہاں اس نام کے کئی آدمی موجود تھے۔ خادم نے کہا وہاں کئی سید محمد ہیں کس کو بلاؤں، چوں کہ اُن کے بال لمبے تھے اس لئے آپ نے فرمایا گیسو دراز کو — ایک بیان یہ بھی ہے کہ آپ اپنے پیر کی پالکی اٹھائے چل رہے تھے، راستہ میں آپ کے بال پالکی میں اُلجھ گئے۔ مرشد کے احترام کے خیال سے یہ اس تکلیف کو بہت دیر تک برداشت کرتے رہے، جب حضرت چراغ دہلی کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ کی ارادت مندی اور جذبہ سے بے انتہا متاثر ہوئے اور یہ شعر پڑھا ؎

ہر کو مرید سید گیسو دراز شد ✽ واللہ خلاف نیست کہ او عشق باز شد[2]

۷۵۶ھ میں دہلی میں ہیضہ کی وبا پھیلی، حضرت گیسو دراز بھی اس مرض میں مبتلا ہوئے، مولانا صدرالدین طبیب کے علاج سے افاقہ ہوا۔ اسی بیماری کے دوران میں آپ نے ایک خواب دیکھا، جب انھوں نے یہ خواب اپنے مرشد کو سنایا تو انھوں نے اس کی تعبیر یہ سمجھی کہ یہ خلافت کی بشارت ہے، اسی سال حضرت نصیر الدین کا انتقال ہوا اور اُن کی وصیت کے مطابق سید محمد گیسو دراز ان کے خلیفہ ہوئے، اس طرح سے وہ خواب حقیقت بن گیا۔ اس وقت ان کی عمر چھتیس[4] سال کی تھی[3]۔

---

[1] دیباچہ خاتمہ ص۲۔ [2] اخبار الاخیار ص۱۳۱ - تذکرہ علمائے ہند ص۱۸۰۔ [3] دیباچہ خاتمہ ص۵ سیر محمدی ص۱۹

چالیس سال کی عمر میں ۷۶۲ھ میں والدہ کے بے حد اصرار پر آپ نے سید، حد بن مولانا سید جمال الدین مغربی کی صاحبزادی سید بی بی رضا سے شادی کی۔ آپ کے دو صاحبزادے اور تین صاحبزادیاں تھیں جو سب اپنے علم و فضل اور زہد و تقویٰ کی وجہ سے مشہور ہیں۔

حضرت گیسو دراز کا قیام دہلی میں خطیرہ شیر خان میں تھا۔ جب تیموری حملہ کی وجہ سے دہلی کا امن و امان اور سکون خطرہ میں پڑا تو انھوں نے شہر کے سادات و علماء اور عوام کو دہلی سے چلے جانے کا مشورہ دیا اور خود بھی ۸۰۱ھ میں دہلی سے دکن کی طرف روانہ ہوئے۔ آپ گوالیر، بھاندیر، چندیری اور کھمبایت ہوتے ہوئے دولت آباد پہونچے، اس وقت سلطان فیروز شاہ بہمنی کی حکومت تھی، وہ آپ سے بہت متاثر تھا۔ اس نے دولت آباد کے گورنر عضد الملک کو حکم بھیجا کہ حضرت گیسو دراز کو اجب بہ عقیدت کے طور پر نذر پیش کی جائے اور ان سے گلبرگہ آنے اور قیام کرنے کی درخواست کی جائے۔ حضرت نے یہ درخواست قبول کرلی۔ جب آپ گلبرگہ کے قریب پہونچے تو سلطان نے خود اعیانِ دولت، اہلِ خاندان، علماء اور فوج کے ساتھ آگے بڑھ کر آپ کا استقبال کیا اور انتہائی ادب و احترام سے پیش آیا۔ اور اپنے ساتھ ہی گلبرگہ لایا۔ یہ واقعہ ۸۰۳ھ کا ہے۔ یہاں آنے کے بعد ان کا مستقل قیام یہیں رہا۔ لوگ جوق درجوق آپ سے استفادہ کے لئے آنے لگے اور تھوڑے ہی عرصہ میں درس و تدریس اور استفادہ کا حلقہ بہت وسیع ہوگیا۔

حضرت گیسو دراز کا انتقال ۸۲۵ھ میں ہوا۔ اس وقت آپ کی عمر ایک سو پانچ برس سے کچھ زیادہ تھی[۱]۔ مولانا بہاء الدین امام نے غسل دیا اور اسی روز یعنی ۱۶ ذیقعدہ ۸۲۵ھ کو وہیں دفن کئے گئے، یہ بھی کہا جاتا ہے کہ حضرت گیسو دراز نے وصیت کی تھی کہ انتقال کے بعد ان کی نعش دہلی بھیجی جائے اور والدہ کے پائیں دفن ہو۔ لیکن انتقال کے بعد آپ کے خاندان والوں نے میت کو دہلی بھیجنا مناسب نہ سمجھا اور خانقاہ سے قریب دفن کردیا[۱]۔

حضرت گیسو دراز کی بزرگی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ سید اشرف جہانگیر سمنانی جیسے بزرگ ان کے بڑے معتقد تھے اور کئی بار ان سے ملنے کے لئے گلبرگہ تک کا طویل سفر اختیار کیا اور ایک مدت تک حضرت گیسو دراز کی صحبت سے فیضیاب ہوتے رہے۔ مترجم کے دیباچہ میں لطائف اشرفی کے حوالے سے لکھا ہے:

"حضرت قدوۃ الکبریٰ (یعنی مخدوم سید اشرف جہانگیر سمنانی) می فرمودند کہ چوں بشرف ملازمت

---

[۱] مقدمہ شکار نامہ ص۱۲۔

حضرت میر سید محمد گیسو دراز مشرف شدم آن مقدار حقائق و معارف کہ از خدمتِ وے بحصول پیوست از ہیچ مشائخ دیگر نبود سبحان اللہ چہ جذبۂ قوی داشتہ اند"

اس کے آگے لکھتے ہیں:

"مدتے در ولایت دکن بقصبۂ گلبرگہ اتفاق نزول افتاد و دو مرتبہ دران دیار گذر رایات علائی شد"[۱]

شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے اخبار الاخیار میں خاص تفصیل سے حضرت گیسو دراز کے حالات اور علمی کمالات بیان کئے ہیں، ان کے حالات یوں شروع کرتے ہیں:

"سید محمد بن یوسف الحسنی الدھلوی خلیفہ راستین شیخ نصیرالدین محمود چراغ دہلی است جامع است میان سیادت و علم و ولایت شانے رفیع و رتبۂ منیع و کلام عالی دارد اورا میانِ مشائخ چشت مشربے خاص و در بیان اسرارِ حقیقت طریقے مخصوص است"[۲]

نزہۃ الخواطر میں ان کے متعلق لکھا ہے:

"کان عالماً کبیراً عارفاً قوی النفس عظیم الھیبۃ جلیل الوقار جامعاً بین الشریعۃ والطریقۃ ورعاً تقیاً زاھداً غواصاً فی بحار الحقائق والمعارف لہ مشارکۃ جیدۃ فی الفقہ والتصوف والتفسیر و فنون اخری اخذ عنہ ناس کثیر وانتفعوا بہ"[۳]

سید محمد گیسو دراز کی علمی حیثیت بھی بہت اونچی ہے۔ ان سے پہلے چشتیہ سلسلہ کے بزرگوں نے تصنیف و تالیف کی طرف کوئی خاص توجہ نہ کی تھی، حضرت گیسو دراز پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے اس جانب توجہ کی اور بہت سے رسالے اور کتابیں تصنیف کیں۔ تفسیر و حدیث، فقہ و اصول اور ادب میں ان کی بہت سی تصانیف ہیں؛ ان کو تین زبانوں میں مہارت تھی، عربی، فارسی اور قدیم اُردو، انھوں نے ان تینوں زبانوں میں بے تکلف کتابیں لکھی ہیں ان کی تصانیف کی تعداد ایک سو پانچ ۱۰۵ بتائی جاتی ہے۔ لیکن اب ان میں سے تقریباً پچاس ملتی ہیں باقی کا پتہ نہیں چلتا۔[۴] ان کی کتابوں میں جو مشہور ہیں ان کے نام یہ ہیں، تفسیر در ملتقط (جس کا ذکر آگے کے صفحات میں ہوگا) ایک دوسری تفسیر کشاف کے انداز پر (شروع کے پانچ پاروں کی) شرح مشارق الانوار، معارف شرح عوارف،

[۱] دیباچہ خاتمہ ص ۱۴۔ [۲] اخبار ص ۱۲۹۔ [۳] نزہتہ ۳/۵۲۔ [۴] مقدمہ تسکار نامہ ص ۵۱۔

شرح آداب المریدین، شرح فصوص الحکم، حدائق الانس، حواشی قوت القلوب، شرح فقہ اکبر، رسالہ در مراقبہ
رسالہ ضرب الامثال اور ان کے ملفوظات کا مجموعہ جوامع الکلم وغیرہ۔ ان کے علاوہ بعض اردو تصانیف
کا ذکر بھی لوگوں نے کیا ہے، جن میں معراج العاشقین، ہدایت نامہ، مجموعہ رسالہ تصوف، ہفت اسرار،
رسالہ حدیث قدسی، شکار نامہ وغیرہ مشہور ہیں۔ ان کی اردو قدیم دکنی دور کی یادگار ہے۔ اور بہت سے ایسے
الفاظ ہیں جو اب متروک ہو چکے ہیں۔ ان کے اردو کاموں اور اس زبان میں ادبی صلاحیتوں پر کافی کام ہوا ہے،
حکیم شمس اللہ قادری، ڈاکٹر عبد الحق، ڈاکٹر نذیر احمد، ڈاکٹر ثمینہ شوکت وغیرہ نے ان کے بہت سے رسالوں
کا پتہ چلایا اور ان کو مرتب کرایا ہے۔ اس طرح سے ان کی حیثیت اردو میں بہت مستحکم ہو چکی ہے۔

حضرت گیسو دراز کو اسلامی علوم اور مذہب کو سب تک پہونچانے اور ہر ایک کی نظر میں برتر ثابت کرنے کی
بہت فکر رہتی تھی، آپ کی اکثر تصانیف کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہی اصولوں کے پیش نظر لکھی گئی تھیں، ایک
روایت یہ بھی ملتی ہے کہ آپ نے اپنے مرشد حضرت چراغ دہلی سے کہا کہ مجھے علوم ظاہری میں اب کافی دستگاہ
ہو گئی ہے اگر اجازت ہو تو علوم باطنی کی طرف توجہ کروں، لیکن حضرت چراغ دہلی ان کے ذریعہ سے عوام کو دینی تربیت
دینا چاہتے تھے، اس لئے علمی کاموں میں لگے رہنے کی تاکید کی اور فرمایا "مارا تو کار ہاست"[1]

ان کی تصانیف کے متعلق ایک بات اور بھی کہی جاتی ہے کہ تصانیف کو وہ خود نہیں لکھتے تھے بلکہ وہ بولا کرتے
تھے اور کاتب لکھ لیتے تھے، کسی کتاب کو لکھوانے کے بعد نہ دوبارہ خود دیکھتے تھے، اور نہ ہی پڑھوا کر سنتے تھے۔[2]
آپ کبھی کبھی بے ساختہ شعر بھی کہہ لیا کرتے تھے، اور [illegible] سب تخلص کے طور پر
استعمال کرتے تھے، ہر ذکر اور [illegible] زبان کے [illegible] شعر [illegible] فارسی [illegible] تھے جنھیں آپ اپنے
مشن کے طور پر عوام میں پھیلانا چاہتے تھے۔ ان کے اشعار کو ان کے ایک مرید نے بعد میں جمع کر کے دیوان مرتب
کیا، جو خاصہ ضخیم ہے۔[3]

سید محمد گیسو دراز کی تفسیر ملتقط کا ذکر ان کے تذکروں میں تو عام طور سے مل جاتا ہے، لیکن کتاب کے موجود
ہونے کی طرف کسی نے بھی اشارہ نہیں کیا ہے۔ سب سے زیادہ تعجب تو اس بات پر ہے کہ ڈاکٹر زبید احمد صاحب نے بھی
جن کی کتاب ہندوستان میں عربی علوم کے سلسلہ میں بڑی اہمیت رکھتی ہے، نہ اس کتاب کا ذکر کیا ہے، اور نہ ہی

۱؎ دیباچہ خاتمہ ص۔ ۲؎ ایضاً ص۔ ۳؎ ایضاً ص۱۸۔

اس کے مصنف کو مفسرین کی فہرست میں شمار کیا ہے۔ مجھے اس تفسیر کا پہلا حصہ لکھنؤ کے ناصریہ کتب خانہ میں مل گیا ہے۔ ہندوستان کے کسی اور کتب خانہ کی فہرست میں اس کا تذکرہ نہیں ملتا ہے۔ باہر کی فہرستوں میں بھی صرف انڈیا آفس کی اس فہرست میں اس کا نام آتا ہے جس کو آٹو لوتھ صاحب (OTTO LOTH) نے ۱۸۷۷ء میں شائع کیا ہے، مگر وہ بھی پورے یقین کے ساتھ اس کو سید محمد گیسو دراز کی تصنیف نہیں کہتے ہیں۔ اس فہرست کے مطابق مخطوطہ نمبر ۱۰۹، نمبر ۱۱۰ اور نمبر ۱۱۱ غالباً تفسیر ملتقط کے اجزاء ہیں۔ مخطوطہ نمبر ۱۰۹ کے نہ تو مصنف کا پتہ چلتا ہے اور نہ ہی کتاب کا صحیح نام معلوم ہوتا ہے، آخر میں یہ عبارت درج ہے:

"تمت تمام شد هذا الكتاب الحقائق من تفسير مسحات[1] (؟)"

فہرست کے مرتب کا خیال ہے کہ "الحقائق" کتاب کا اصل نام نہیں ہے بلکہ اندر کی عبارت ہی سے ماخوذ ہے، اس کے بعد انھوں نے لکھا ہے کہ تفسیر عام طور سے تین عنوانات کے تحت بیان کی گئی ہے۔

(۱) حقائق (۲) لطائف اور (۳) الملتقط۔ یہ نسخہ اٹھارویں سورۃ تک ہے ———— دوسرا مخطوطہ نمبر ۱۱۰ بھی اس تفسیر کی نقل ہے لیکن مخطوطہ نمبر ۱۰۹ کے مقابلہ میں زیادہ خراب حال میں ہے، شروع اور آخر کے اوراق بھی کافی کم ہیں۔ اس کے آخر میں "اجزاء تفسیر ملتقط" لکھا ہے ———— تیسرا مخطوطہ نمبر ۱۱۱ اسی تفسیر کا دوسرا حصہ ہے اور انیسویں سورۃ سے شروع ہوتا ہے۔ اس میں بیچ کا کچھ حصہ غائب ہے۔ اس کے آخر کی عبارت یہ ہے:

"تفسیر ملتقط نصف آخر تصنیف سید محمد حسینی کیسو دز[2]"

اس کا انداز بھی پہلے اور دوسرے مخطوطہ کا سا ہے، یہاں بھی فہرست کے مرتب کو شبہ ہے کہ کتاب کا اصل اور صحیح نام کیا ہے۔ چوں کہ گیسو دراز صحیح نہیں پڑھا جا سکا ہے اس سے یہ شبہ بھی ہو رہا ہے کہ یہ کبوذانی بھی ہو سکتا ہے، کبوذان نیشاپور میں ہے۔[3]

مجھے اس تفسیر کا پہلا حصہ جو ناصریہ کتب خانہ لکھنؤ میں ملا ہے اسے اور اس فہرست کو دیکھنے کے بعد یقین ہے کہ یہ سب سید محمد گیسو دراز کی تفسیر ہی کے اجزاء ہیں، کتب خانہ ناصریہ میں جو نسخہ ہے اس کے پہلے صفحہ پر دو مہریں ہیں "الملک للہ" اور دوسری "حامد حسین" شروع کے کچھ صفحات غائب ہیں، عبارت "تعالیٰ رب رنی" .

---

[1] یہ لفظ اسی طرح سے لکھا ہے۔ [2] اسی طرح سے لکھا ہے [3] فہرست انڈیا آفس مرتبہ لوتھ صفحہ ۲۲ نمبر ۱۱۱

(سورۂ بقر کے خاتمہ سے ذرا پہلے) سے شروع ہوئی ہے، اور اٹھارویں سورۃ (یعنی سورۂ کہف) کی آیت "قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا" الخ کی تفسیر پر ختم ہوئی ہے۔ خاتمہ کی عبارت یوں ہے:

"ای لا تنفد معانی کلمات الله لانه لا نهایة لها لان متعلقات القدیم لانهایة لمعلومات الحق سبحانه ومقدوراته. تم بعون الله الملک الوهاب"

اس طرح سے یہ نسخہ انڈیا آفس کے مخطوطہ ۹۱ سے مل جاتا ہے، دونوں ہی اٹھارویں سورۃ تک ہیں۔ اس نسخہ کا انداز بیان بھی وہی ہے جو انڈیا آفس والے نسخہ کا ہے، یعنی حقائق، لطائف اور الملتقط کے عنوانوں کے تحت تفسیر بیان کی ہے۔ مخطوطہ ۵۷ کا انداز بھی یہی ہے لیکن وہ زیادہ خراب حالت میں ہے، آخر میں "اجزاء تفسیر ملتقط" لکھا ہونا بھی میرے دعوے پر ایک دلیل ہے۔ کیونکہ تفسیر کا یہی نام بتایا جاتا ہے۔ اس طرح سے مخطوطہ ۱۱۱ اسی تفسیر کا دوسرا حصہ ہے جسے فہرست کے مرتب نے خود بھی تسلیم کیا ہے۔ انداز بیان کی یکسانیت اور آخر کی عبارت جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، اسے سید محمد گیسو دراز کی تصنیف ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔

زیر نظر نسخہ کا انداز بیان انڈیا آفس والے نسخوں کا سا ہی ہے۔ پہلے تو آیت اور اس کی ضروری تشریح بیان کر دیتے ہیں اس کے بعد "الملتقط" کے تحت، اس کی مکمل تفسیر ہوتی ہے جس میں الفاظ و معانی پر پوری طرح سے بحث کرتے ہیں، اس کے بعد "حقائق" کے تحت لفظی حقیقت اور معنوی باتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں کہیں کہیں پر اشعار بھی بطور ثبوت کے پیش کرتے ہیں، "لطائف" کے تحت الفاظ یا ان کی تشریح سے متعلق اگر کوئی دلچسپ واقعہ ہوتا ہے تو اسے بیان کرتے ہیں۔

ان کے تفسیری انداز بیان کو سمجھنے کے لئے ذیل کی چند عبارتیں کافی ہوں گی،

سورۃ الحجر میں بسم اللہ الرحمن الرحیم کی تشریح یوں کرتے ہیں:

"سقطت الف الوصل من کتابة بسم الله ولم لاسقاطها سبب وزید فی شکل الباء۔ من سورته ولیس بزیادة علیها ان الاثبات والاسقاط لا عن فهم نقل من قبل لا استخفاف وعنه والاثر دمن ... فی ستی به وعلة فان

قیل العلة فی اسقاط الالف فی بسم الله کثرة الاستعمال فی کتابتها اشکل الباء من بسم الله زید فی شکلها وکثرة الاستعمال موجود فان قیل للعلة فی زیادة شکل الباء برکة اتصالها ببسم الله اشکل بحذف الف الوصل لان الاتصال فیهما موجود فلم یبق الا ان الاثبات والنفی لهما علة یرفع من یشاء ویمنع من یشاء "

اسی طرح سے سورۃ النحل میں " أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ فَلَا تَسْتَعْجِلُوهُ " کی تفسیر اس طرح بیان کی ہے:

" الاستعجال عند عدم السکنة واصحاب السکینة لا استعجال لهم فالواجب علی العبد ترك الاستعجال للامور، فاصحاب التوحید لا یستقبلون شیئاً باختیارهم لانه سقط عنهم الارادات والمطالبات وهم حامدون تحت جریان تصریف الاقدار فلیس لهم ایثار ولا اختیار فلا یستقبلون الامر واذا املوا شیئاً واجزوا بحصول شیئ فلا استعجال لهم بل شأنهم التانی والتثبت والسکون واذا بدا من التقدیر حکم فلا استقبال لهم لا یرد علیهم بل یتلقون مفاجاة التقدیر بوجه ضاحك ویقبلون ما یبدو من الغیب من الرد والقبول والمنع والفتوح بوصف الرضا ویحمدون الحق علی ذالك سبحانه وتعالی "

شہد کا ذکر قرآن مجید میں بہت سی جگہوں پر ہے، اس کی تعریف و توصیف اور اس کی افادیت کا تذکرہ بھی ملتا ہے، اس کے متعلق اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے " فیه شفاء للناس " اس کی تفسیر یہ کی ہے:

" ومعنی قوله فیهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ علی ما علیه ظاهر التفسیر العسل انه ادام لطیف لذیذ به یتلذذ المرء ویجد الراحة فی القلب لحلاوته ولاجله یسمی السکو یا بی الشفاء وبه یتقوی ترکیب النفس ویزید فی الباءة وغیرها من المنافع وان العسل دواء لکل داء الا انه یدبر فی بعض الامراض بتدبیر

حسن يركب ويخمر ويقي بعض الأشخاص من يعني مغر ذا يسكن الصفراء
اذا جعلته سكنجبين ونصف درهم اذا جعلته شربة بالماء القراح
وكذا اللك يقطع البلغم اذا مزجته بالفلفل وغيره من الحال
وتنفي السوداء اذا اختلط بماء القرع

غرض اسی طرح سے تمام آیات کی تفسیر کے ساتھ ساتھ ضروری باتوں کی تشریح و توضیح بھی کرتے ہیں۔ اور جو بھی فوائد اس سے نکلتے ہیں ان کو بھی بیان کر دیتے ہیں، یہ تفسیر اپنے انداز کی اچھی ہے، مگر اس میں انھوں نے قرآنی آیات کی توضیحات سے زیادہ الفاظ اور اس قسم کی دوسری چیزوں سے بحث کی ہے۔ سید محمد گیسو دراز چونکہ ایک زبردست صوفی بزرگ تھے اس لئے قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا تھا کہ ان کی تفسیر میں صوفیانہ رنگ زیادہ ہوگا، لیکن ایسا نہیں ہے بس ایک آدھ جگہ پر اس کی جھلک سی آگئی ہے۔ ورنہ انھوں نے سیدھے سادے انداز میں باتیں بیان کی ہیں جو ایسے لوگوں کے لئے زیادہ کارآمد اور مفید ہیں جن کو زبان سے دلچسپی اور مسائل سے تعلق ہے۔ ممکن ہے، اس کی وجہ یہ ہو کہ ان کے پیر و مرشد نے انھیں علمی کاموں میں زیادہ لگے رہنے کی تاکید کی تھی۔ اس کے مطالعہ سے علمی فائدہ تو یقیناً ہو سکتا ہے لیکن جہاں تک فہم قرآنی کا تعلق ہے کچھ بہت زیادہ مفید نہیں ہے۔ فنونِ عربی کے مختلف علماء کی کتابوں کے حوالے بھی جا بجا مل جاتے ہیں۔ مثلاً حریری اور سکی، اور خازن وغیرہ کی عبارتیں، اور اقوال نقل کئے ہیں [illegible]

بہرحال یہ تفسیر اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس میں ایک عظیم بزرگ کی علمی کاوشوں کا سرمایہ اکٹھا ہے جو اس بزرگی کے ساتھ ساتھ ان کی ذہنی صلاحیتوں اور علمی خوبیوں کا ثبوت ہے۔

دیارِ غرب کے مشاہدات و تاثرات

(۱۰)

سعید احمد اکبر آبادی

لیکن مذہب اور اس کے اہتمام سے متعلق اوپر جو کچھ کہا گیا ہے آپ اگر اُس سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ بس وہاں سب طرح خیریت ہے تو بے شبہ یہ نتیجہ سرتاسر غلط ہے، نہیں بلکہ جرم کوشی، اخلاقی انحطاط اور معصیت پسندی وہاں بھی ہے اور بعض حیثیتوں سے شدید تر۔ وہاں چوری اور ڈکرزنی کے واقعات بھی ہوتے ہیں اور اغوا، وقتل کے بھی، شراب کھُلے بندوں پینے کی ممانعت ہے، لیکن جگہ جگہ مے خانے (TAVERN) موجود ہیں، نائٹ کلب ہیں۔ اور خاص خاص رستوران جنھوں نے دختر رز کے رکھنے اور سپلائی کرنے کا لائسنس لے رکھا ہے، شہر میں ہر جگہ پھیلے ہوئے ہیں، لوگ یہاں جاتے ہیں اور من مانی کرتے ہیں، ایک ایک چیز کو بیان کرنے سے کیا فائدہ ؟ مونٹریل کا ایک مشہور اور کثیرالاشاعت اخبار "دی گزٹ" بھی ہے، یہ روزنامہ ہے، اس کی ۲۴ر اپریل ۶۲ء کی اشاعت میں مونٹریل ڈسٹرکٹ کے خاص سرکاری وکیل کے نائب کل ڈوگنر کا کناڈا میں جرائم سے متعلق، اسی عنوان سے ایک بیان شائع ہوا تھا۔ ہم ذیل میں پوری خبر کا ترجمہ بعینہٖ نقل کرتے ہیں۔

اخبار لکھتا ہے :

"مسٹر کلاڈو گنر نے کناڈا میں جرائم کی حالت پر بیان دیتے ہوئے یہ اعلان کر کے سب کو حیرت میں ڈال دیا کہ اب یہ جرائم ہر ایک کا مشغلہ بن گئے ہیں۔ مسٹر ڈوگنر نے چند الفاظ اُن لوگوں کی نسبت بھی کہے ہیں جو آج کل مونٹریل میں تشدد کی تباہ کن تحریک چلا رہے ہے اور اس کی

سربراہی کر رہے ہیں۔[۱] اگر تم تشدد کرو گے تو تم کو اُس کے جواب میں تشدد ہی ملے گا۔ میں ان تشدد کے حامیوں کو خبردار کر دینا چاہتا ہوں کہ اگرچہ پانی سر سے اونچا جا چکا ہے، مگر وہ اب بھی باز آ جائیں، ورنہ انہیں اپنے کئے کی سزا بھگتنی ہوگی، اور اُس وقت اُن کا یہ کہنا کوئی فائدہ نہ دے گا کہ یہ جو کچھ ہوا ہے اُن کے منشا اور قصد و ارادہ کے بغیر ہوا ہے۔ بہرحال میرا خیال ہے کہ دہشت پسندوں کے خلاف ہماری جنگ بڑی سخت اور صبر آزما جنگ ہوگی، جرائم کے خلاف جنگ کرتے ہیں

آج ملک میں مسلح ڈاکوؤں کے نہایت منظم گروہ موجود ہیں۔ جو ڈاکہ زنی بطور ایک پیشہ کے اختیار کئے ہوئے ہیں، ان کے پاس ہتیار و میگزین ایسے عمدہ قسم کے ہیں کہ گویا کہ حملہ آوروں کو ان پر رشک آ سکتا ہے۔۔ الکحل اور دوسری ممنوع مشروبات کی ناجائز درآمد و برآمد اس حد تک پہونچ گئی ہے کہ اگر اس کاروبار پر جو نفع ہوتا ہے اُس پر ٹکس لگا دیا جائے تو گورنمنٹ کے بجٹ میں جو خسارہ ہوتا ہے وہ بالکل نہ ہو۔ ایسے بڑے بڑے لوگ یہاں جوا کھیلتے ہیں کہ اگر پبلک کو اُن کے نام بتا دیئے جائیں تو وہ غرقِ حیرت ہو کر رہ جائیں۔ چوری کرنے والوں کا یہاں باقاعدہ اپنا ایک وسیع نظام قائم ہے۔ چونکہ کاروں کی چوری کرتے ہی فوراً انہیں اُن پیشہ ور

---

[۱] کناڈا میں فرانسیسی ہرچند تعداد میں ہیں لیکن کیوبک صوبہ میں ان کی تعداد بہت بڑی ہے اور چونکہ ان لوگوں کو اپنی زبان اور اپنے کلچر کے ساتھ بڑا لگاؤ اور اس کی رجحانیت بہت گہرا [illegible] ہے، اس بنا پر بہت دنوں سے انھوں نے ملک کی تقسیم کی تحریک جاری کر رکھی ہے۔ اس تحریک میں کبھی کبھی ابال آ جاتا ہے۔ وصف کہ عام طور پر اس طرح کی تحریکوں میں ہوتا ہے یہ لوگ تشدد پر اُتر آتے ہیں اور ادھر اُدھر بم پھینکنے اور آگ لگنے کے واقعات ہونے لگتے ہیں۔ چنانچہ میرے وہاں کے قیام کے آخری دنوں میں اسی قسم کے واقعات کثرت سے ہو رہے تھے۔ [illegible] "تشدد کی تحریک" سے بھی مراد ہے۔ ملک کی سرکاری زبان انگریزی اور فرانسیسی دونوں ہیں۔ [illegible] یونیورسٹی اور کالج [illegible] یہ ہے کہ کہیں ذریعہ تعلیم انگریزی ہے تو کہیں فرانسیسی۔

لوگوں کی طرف منتقل کر دیتے ہیں جو اُن کاروں کو کھول کھال اور پُرزے ادل بدل کر کے اُس کی مشین اور شکل وصورت جھٹ پٹ اس طرح بدل دیتے ہیں کہ مالکوں کے لئے اُن کا شناخت کرنا ناممکن ہو جاتا ہے، اس جماعت کا حال ہی میں بڑی تحقیق اور جد وجہد کے بعد سراغ لگا ہے یہ لوگ بڑے ڈھیٹ ہیں اور ان کا دائرۂ عمل وسیع ہوتا جارہا ہے۔"

علاوہ ازیں یہاں کے سفید فام غلاموں اور عصمت فروش عورتوں کی کہانی اگر بیان کی جائے تو سننے والوں کو بڑا اچنبھا ہو گا۔ مسٹر وگنر نے اپنے بیان کے ختم پر کہا کہ

"حکومت اور پولیس کے مختلف شعبوں کی انتھک اور مسلسل کوششوں کے باعث جو مجرم عدالت میں پیش ہوئے ہیں، میرے علم کے مطابق ان میں کثرت سے ایسے بھی لوگ تھے جو خود ان جرائم کے ارتکاب کے اصل ذمہ دار نہیں تھے، آج جرم کوشی کا فن اس طرح منظم ہو گیا ہے کہ اب وہ ایک عام بڑا مشغلہ بن گیا ہے۔"

خود ہمارے انسٹیٹوٹ میں ٹائپ رائٹر کی چند مہینوں کے فصل سے دو مرتبہ چوری ہوئی، اور وہ بھی شب میں نہیں، دن میں جبکہ انسٹیٹوٹ کھلا ہوا تھا اور ہم سب وہاں موجود تھے، ہولڈ اپ (HOLD UP) کے واقعات تو اخبار میں آئے دن آتے رہتے تھے، یعنی مسلح ڈاکوؤں کا ایک گروہ اچانک کسی بنک یا دکان پر حملہ آور ہوا۔ دو چار ملازم یا چوکیدار جو وہاں موجود ہوئے ان کو پکڑا باندھا، یا مارپیٹ کے ادھ مرا کیا اور سیف کھول، جو کچھ نقدی ہاتھ لگی اسے لے چمپت ہوئے، اس سلسلہ میں ایک مرتبہ میں نے یہ واقعہ بڑی دل چسپی سے پڑھا کہ اسی طرح کے ڈاکوؤں کا ایک گروہ کسی دکان میں داخل ہوا اور چاہتا تھا کہ آگ لگائے۔ لیکن دکان کے ملازم سے بات کرنے پر انہیں جب یہ معلوم ہوا کہ دکان انشورڈ نہیں ہوئی ہے تو فوراً دکان کو کسی قسم کا کوئی نقصان پہونچائے بغیر باہر چلے گئے۔ مونٹریل نہایت حسین، آراستہ دپیراستہ اور منظم شہر ہے۔ لیکن اس کے بعض علاقے ایسے ہیں جن کے متعلق میرے بعض مقامی دوستوں نے مشورہ دیا تھا کہ رات کو نو بجے کے بعد میں ادھر تنہا نہ جاؤں، میرے عزیز دوست حبیب اللہ خاں صاحب نے ایک مرتبہ بیان کیا کہ مونٹریل میں ایک خاص ہسپتال ہے۔ جہاں بن بیاہی مائیں (UNWED MOTHERS)

جس پر اُس کی نظرِ انتخاب پڑجاتی ہے اسے بُلاکر اسٹیج پر بٹھا لیتی ہے اور تصور یہ کرتی ہے کہ وہ شاہ فاروق ہے۔ اور شاہ فاروق کی موجودگی میں رقص کے وقت جو حرکات و سکنات کرتی ہوگی وہ سب بے دھڑک کرتی ہے۔ مجمع ان حرکات پر کبھی قہقہے لگاتا ہے اور کبھی چیرز دیتا ہے۔

ایک مرتبہ میں نے اپنے وہاں قیام کے زمانہ میں اخبارات میں پڑھا کہ کسی پادری نے فوزیہ کے خلاف اس بات کا استغاثہ عدالت میں دائر کیا تھا کہ اُس کا رقص بے حد عُریاں اور مخربِ اخلاق ہوتا ہے، اس لئے اسے ممنوع قرار دیا جائے، مقدمہ چلا۔ آخر کئی پیشیوں کے بعد جج نے کہا کہ وہ رقص جو کلب میں ہوتا ہے اسے میں خود دیکھنا چاہتا ہوں۔ فوزیہ جج کے سامنے عدالت میں رقص کرنے پر آمادہ ہوگئی، لیکن یہاں رقص اس انداز سے کیا کہ جج نے دعویٰ خارج کر دیا۔

لڑکوں اور لڑکیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ملنے جلنے کی وہاں جو آزادی ہے وہ تو ہے ہی اس سے بھی بڑھ کر یہ کہ وہاں فلمی انداز کا ایک ہفتہ وار میگزین شائع ہوتا ہے (اس کا نام اس وقت ذہن سے اُتر رہا ہے) مجھے اس قسم کے میگزینوں سے طبعاً وحشت ہوتی ہے۔ اس لئے خریدا تو کبھی نہیں، البتہ کسی دوست کے پاس دیکھ تو اُن سے لے کر کبھی کبھار یونہی ایک سرسری نظر ڈال لی۔ تاکہ یہ معلوم رہے کہ اُس میں کس قسم کے مضامین ہوتے ہیں۔ کُل مدتِ قیام میں اس میگزین کو تین چار مرتبہ دیکھنے کی نوبت آئی ہوگی: اور ہر مرتبہ یہ دیکھ کر دُکھ ہوا کہ اُس میں جہاں فلم ستاروں کی حیا سوز تصویریں، عُریاں افسانے اور مخربِ اخلاق داستانیں اشاعت پذیر ہوتی تھیں۔ اس قسم کے اشتہارات بھی کثرت سے ہوتے تھے کہ میں فلاں شہر میں چند ماہ کے لئے بغرضِ تبدیلیٔ آب و ہوا جا رہا ہوں، اس مدت کے لئے مجھے ایک گرل فرینڈ (آنسۂ مونسہ) درکار ہے۔ جس میں یہ یہ خصوصیات ہونی ضروری ہیں۔ ہر طرح کے اخراجات کے علاوہ اتنے ڈولر ماہانہ نقد بھی دیئے جائیں گے، اس مدت میں اک ساتھ رہنے سے دونوں کو ایک دوسرے کی طبیعت، مزاج اور کردار کا اندازہ ہو جائے گا۔ اگر موافقت ہوئی تو دونوں شادی کر لیں گے ورنہ الگ ہو جائیں گے۔ بعض اشتہارات میں یہی ہوتا تھا کہ میں (مثلاً) نیویارک یا فلاڈلفیا جا رہا ہوں۔ کار میں آنا جانا اور دو تین دن وہاں

ٹھہرنا ہوگا۔ اس سفر کے لئے ایک رفیقۂ راہ کی ضرورت ہے۔ جس طرح وہاں مردوں کو گرل فرینڈ کی تلاش ہوتی ہے، اسی طرح لڑکیوں کو بوائے فرینڈ (مردِ ہمدم) کی جستجو ہوتی ہے۔ چنانچہ اشتہارات ان کی طرف سے بھی ہوتے ہیں، لیکن نسبتہً بہت کم!

آپ نے کورٹ شپ کا نام تو سنا ہوگا، لیکن مذکورۂ بالا شکل کورٹ شپ کی نہیں بلکہ در پردہ عصمت فروشی کی ہے، مشرقی ملکوں میں کوٹھے پر بیٹھنے والیوں کا جو کھُلے بندوں عام رواج رہا ہے اور بعض ملکوں میں قانوناً اب بھی جائز ہے۔ مغربی ملکوں میں غالباً اس طرح علانیہ عصمت فروشی قانوناً تو جائز نہیں ہے لیکن گندے پانی کی ایک نالی اِدھر بند ہوئی اور دوسری دسیوں نالیاں دوسری طرف کھُل گئیں۔ پہلے اس رسوائے زمانہ کو طوائف یا رنڈی (PROSTITUTE) کہتے تھے مگر اب تہذیب نے اس کا نام سوسائٹی گرل (دوشیزۂ عوام) رکھا ہے۔ پہلے یہ کوٹھوں یا کوٹھریوں میں نظر آتی تھی۔ اب اسے شراب خانوں، ہوٹلوں، یا نائٹ کلبوں میں اور کبھی پارکوں میں جھٹپٹے وقت یا سینماؤں میں شو کے اختتام پر دیکھا جا سکتا ہے۔

بہرحال ابھی اوپر اشتہارات کے سلسلہ میں جس گرل فرینڈ کا ذکر آیا ہے۔ عام طور پر یہ اسی قسم کی گری پڑی اور آبرو باختہ لڑکیاں ہوتی ہیں جو کسی کارخانہ میں، دفتر میں، دکان پر، ریستوران یا کلب میں ملازم ہوتی ہیں اور ضمنی ذریعۂ آمدنی (SIDE BUSINESS) کے طور پر دلجوئی و دل داری (دل ستانی و دلبری نہیں) کا یہ مشغلہ بھی رکھتی ہیں۔ یہ لڑکیاں غیر شادی شدہ ہوتی ہیں، ان کے سرے سے ماں باپ ہی زندہ نہیں ہوتے۔ جو اُن کی نگرانی کریں اور اگر ہوتے ہیں تو دیوث قسم کے! بہرحال یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ وہاں کی سوسائٹی میں ان لڑکیوں اور ان کے لئے اشتہار دینے والوں کو اسی نظر سے دیکھا جاتا ہے جس سے ایشیا میں کسبی اور اُس کے "شائقین" کو دیکھا جاتا ہے۔

رہا کورٹ شپ! تو اس کا ہرگز اس قسم کی اشتہار بازی سے کوئی تعلق نہیں ہے، ہمارے ہاں جسے منگنی کہتے ہیں مغرب میں اسے ENGAGEMENT یعنی بندھن کہتے ہیں۔ اس

بندھن کے بعد لڑکے اور لڑکی دونوں کو موقع دیا جاتا ہے کہ ایک دوسرے سے ملاقات کریں، شام کو ٹہلنے یا سینما وغیرہ جائیں، ساتھ اٹھیں، بیٹھیں اور کھائیں پئیں، لیکن یہ اجازت مطلق نہیں مقید اور عام نہیں خاص ہوتی ہے۔ دونوں کو ایک ساتھ کسی جگہ شب بسر کرنے یا زیادہ دیر تک گھر سے غائب رہنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ہر قوم دوسروں کے طور طریق زندگی کو اپنے معیار سے جانچتی اور دیکھتی ہے، اس لئے مشرق کا مذاق کورٹ شپ کو بنظرِ استحسان نہیں دیکھ سکتا اور واقعی بات بھی یہی ہے۔ جہاں

"آنکھوں آنکھوں میں اشارے ہوگئے　٭　ہم تمہارے تم ہمارے ہوگئے"

کا عالم ہو، جہاں نقاب اُٹھنے کے ساتھ لغزشِ قدم کا حادثہ پیش آجانے کا خطرہ رہتا ہو اور جہاں عشقیہ مثنویوں نے سماج کے ذہن میں یہ بات بٹھا دی ہو کہ پتنگ بازی بھی ایک ذریعۂ نامہ رسانی اور پیروں، فقیروں کے مزارات پر میلے ٹھیلے خوتیانِ راز کی ملاقات کی بہترین جگہ ہے۔ ظاہر ہے وہاں کے لوگ دو جوان لڑکے اور لڑکی کی مسلسل اور گھنٹوں معیت و یکجائی کو بغیر کسی دغدغہ اور اندیشہ کے کیوں کر گوارا کر سکتے ہیں۔ بہرحال کورٹ شپ میں لڑکے اور لڑکی کو آزادی ہوتی ہے۔ مگر محدود اور مشروط۔ اور اس کے خاص خاص آداب اور قواعد و ضوابط ہوتے ہیں۔ لیکن یہ قواعد و ضوابط اور یہ آداب و شرائط کہاں اور کس جگہ نہیں ہوتے؟ اچھے، بُرے، شریف اور رذیل ہر جگہ ہوتے ہیں، کہیں کم کہیں زیادہ! یہاں تھوڑے وہاں بہت! سچ تو یہ ہے کہ جس نظر کو جستجو خوب سے خوب تر کی ہو وہ نہ مشرق میں ٹھہر سکتی ہے اور نہ مغرب میں! حسن اصل میں نام اعتدال کا ہے اور یہاں ایک جگہ افراط ہے تو دوسری جگہ تفریط۔ پس حسن تو مفقود ہی رہا۔

زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست

عام زندگی میں ہر شخص دیکھتا ہے مرد عورت کے درمیان کوئی کسی قسم کا باریک سا پردہ بھی حائل نہیں ہے، دفتروں، کارخانوں، دکانوں میں، سڑکوں پر اور بسوں پر، ہر جگہ دونوں ساتھ ساتھ اور دوش بدوش

کالجوں اور یونیورسٹیوں میں، تعلیم کا زمانہ آغازِ شباب کا بھی ہوتا ہے اور بے پروائی کا بھی، زندگی کے اس دور میں بھی کلاسوں میں، لائبریری میں، کینٹین میں، کھیل کے میدانوں میں لڑکے اور لڑکیاں ایک دوسرے سے ہنستے بولتے باہوں میں باہیں ڈال کر چلتے پھرتے اور کبھی کبھی بوس و کنار کرتے نظر آتے ہیں، ایک مشرقی نژاد کو چونکا دینے کے لئے ان میں سے ہر ایک بات کافی ہے۔ لیکن وہاں کوئی نوٹس نہیں لیتا اور آنکھ اٹھا کر بھی کوئی نہیں دیکھتا۔ ذِعمراور جوان لڑکوں اور لڑکیوں کے اس خلا ملا کو دیکھ کر طرح طرح کے قیاسات کیے جا سکتے ہیں۔ اور لوگ کرتے بھی ہیں۔ لیکن میرا جیسا ایک شخص جو وہاں ٹیچر ہو کر گیا ہو اور نہایت شریف بلکہ مذہبی قسم کے لوگوں میں رہتا ہو اور انھیں سے اُس کا واسطہ ہو اور اُس کو یونیورسٹی میں طلباء اور طالبات کی زندگی کو زیادہ قریب سے اور بے تکلفی کے ساتھ دیکھنے کا موقع نہ ملا ہو، وہ جو کچھ اُس نے دیکھا ہے، اُس سے زیادہ کیا کہہ یا بتا سکتا ہے۔ لیکن کہنے والے کیا کچھ نہیں کہتے؟ اُس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ ہمارے زمانہ کے مشہور جرنلسٹ لوئس فشر نے (جو ایک درجن سے زیادہ کتابوں کا مصنف ہے) انڈونیشیا پر بھی ایک بڑی پُر از معلومات اور معرکۃ الآرا کتاب لکھی ہے اور اس کے لئے مواد فراہم کرنے کی غرض سے کم و بیش ایک برس وہ انڈونیشیا میں گھومتا پھرتا رہا اور وقتاً فوقتاً خود صدر سوکارنو کا مہمان رہا ہے —— اس کتاب میں مصنف نے متعدد مواقع پر لکھا ہے کہ انڈونیشیا کی آبادی بڑی تیزی سے بڑھ رہی ہے، اور اُس کے اقتصادی حالات اچھے نہیں ہیں، اس لئے مجھے جب کبھی موقع ملتا تھا صدر سوکارنو سے کہتا تھا کہ ملک میں ضبطِ حمل کو رائج کریں، لیکن صدر سوکارنو ہر مرتبہ اس چیز کی بڑی شد و مد سے مخالفت کرتے تھے۔ مصنف لکھتا ہے۔ آخر ایک مرتبہ موقع پا کر میں نے اس چیز کا پھر ذکر کیا تو سوکارنو نے نہایت غضبناک ہو کر کہا "میں برتھ کنٹرول کا ہرگز حامی نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس سے ملک میں جنسی انارکی اور بد اخلاقی پیدا ہوتی ہے —— اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ جب ایک مرتبہ میں امریکہ میں تھا اور ایک یونیورسٹی دیکھنے گیا تو لڑکیاں میری طرف دوڑ پڑیں اور میرے چاروں طرف جمع ہو گئیں۔ مجھے عورتوں اور لڑکیوں کے ساتھ جنسی مذاق کرنے کی عادت ہے ہی۔ میں نے اُس جھرمٹ میں سے چار پانچ لڑکیوں کو

منتخب کر کے اُن کے پرس چھین لئے۔ لیکن اب کھول کر دیکھتا ہوں تو اُن میں قلم کاغذ، پاؤڈر، رومال کنگھا اور ربن وغیرہ جیسی چیزوں کے ساتھ ایک مانع حمل آلہ بھی رکھا ہوا تھا۔

صدر سوکارنو نے جو کچھ کہا اگر وہ غلط نہیں ہے تو یہی بات مشرق کے بڑے بڑے نامور شہروں کی نسبت بھی کہی جا سکتی ہے، کیونکہ یہ نتیجہ ہے آزادیٔ مفرط کا! جہاں کہیں اس قسم کی آزادی ہو گی وہاں یہ خطرات لازمی طور پر ہوں گے۔ اس میں مشرق و مغرب کا کیا سوال!

زین ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستم دستانم آرزوست

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفرنگری

ہوں گرمِ سخن شاہدِ معنیٰ پہ نظر ہے
دل مستِ مے جلوۂ الہامِ سحر ہے

پردے کا کہاں حسن و محبت میں گزر ہے
خود جلوہ ہے وہ آنکھ کہ جو جلوہ نگر ہے

کس طرح میں سمجھاؤں نگہبانِ چمن کو
گلشن کے ہر اک پھول پہ گلچیں کی نظر ہے

دیکھا ہے قفس کو بھی گلستاں کو بھی برسوں
گنجائشِ آرام اِدھر ہے نہ اُدھر ہے

اس آنکھ سے در پردہ وہ کس طرح چھپیں گے
جو بیخودیِ عشق میں بھی جلوہ نگر ہے

دیوانے ترے جائیں کہاں پھوڑنے سر کو
وحشت کدۂ عشق میں دیوار نہ در ہے

ہے داغ بدل، لالہ تو گل چاکِ گریباں
کہتے ہیں جسے باغ وہ دیوانوں کا گھر ہے

بہتر تھا نشیمن سے قفس، کیوں کہ یہاں تو
صیاد کا بھی خوف ہے بجلی کا بھی ڈر ہے

ہر گام پہ وہ ٹھوکریں کھاتا ہی رہے گا
جو قافلہ، بے خضر، سرِ راہ گزر ہے

سب مجھ کو برابر ہیں چمن ہو کہ قفس ہو
ہر گھر کو سمجھتا ہوں کہ یہ میرا ہی گھر ہے

ہر سمت ہے گلزار پہ چھائی ہوئی ظلمت
سمجھے ہیں مگر ہم کہ یہ تنویرِ سحر ہے

یہ تیری غزل سن کے آلم کہتے ہیں وہ بھی
اک نغمۂ فردوس ہے گلبانگِ سحر ہے

غزل

جناب
قیس
رام پوری

تیرے رخسار پہ یوں تیری حیا جلتی ہے
جیسے شعلوں میں بہاروں کی ردا جلتی ہے

اب مجھے نامہ و پیغام کی امید کہاں
تیرے کوچے سے تو یہ بادِ صبا جلتی ہے

رہروانِ رہِ اُلفت سے کوئی یہ پوچھے
دیپ جلتے ہیں دلوں میں کہ چتا جلتی ہے

دل کہ اصنام کا قائل ہے تو کچھ کعبہ بھی
یعنی بُت خانے میں اک شمعِ خدا جلتی ہے

بیوفا میں تو جلا، خاک ہوا ہوں لیکن
آج تجھ سے تری ایک ایک ادا جلتی ہے

قیس کیا بات ہے جب کوئی غزل کہتے ہو
دل میں اک آگ سی لگتی ہے وفا جلتی ہے

•••••

غزل

جناب
سید اختر علی
اختر
تلہری

زندگی ملتی ہے تپتے ہوئے میدانوں میں
اور تو ڈھونڈ رہا ہے اسے خسخانوں میں

ہم قفس میں ہیں مگر دل ہے گلستانوں میں
ولولے قید کہیں ہوتے ہیں زندانوں میں

دل کی دنیا ہی بدل جائے تو کیا اس کا علاج
زمزمے تو وہی اب بھی ہیں گلستانوں میں

کوچۂ یار کے ہر ذرّے پہ سر رکھ دینا
ہوش اتنا تو ہے باقی ابھی دیوانوں میں

نہ کہیں نغمۂ شادی نہ کہیں نوحۂ غم
زندگی کیف سے خالی ہے بیابانوں میں

ہم سہی قید میں دل تو ہے گلستاں بہ کنار
رنگ و بُو آپ کھنچے آتے ہیں زندانوں میں

مجھ کو آشوبِ حوادث سے ڈرانے والے
زندگی پائی ہے میں نے انہیں طوفانوں میں

آج بھی اُن کے تصور سے لرز اُٹھتا ہوں
میں نے دیکھے ہیں جو نظارے شبستانوں میں

عصرِ نو تیرے اُبھرتے ہوئے سورج کی قسم
زلزلے آنے لگے عیش کے ایوانوں میں

خوش نصیبانِ وطن نے کبھی یہ بھی سوچا
کیا گزرتی ہے غریبوں پہ سیہ خانوں میں

خونِ دل میں تو ڈبویا نہیں ان کو اختر
زندگی آئے کہاں سے ترے افسانوں میں

تبصرے

تفسیر القرآن الکریم للامام ابی عبداللہ سفیان الثوری : مرتبہ مولانا امتیاز علی خاں عرشی تقطیع کلاں، ضخامت ۵۲۵ صفحات، ٹائپ باریک مگر روشن۔ قیمت مجلد - /Rs. 35

پتہ : رضا لائبریری۔ رام پور (اترپردیش)

حضرت سفیان الثوری بحیثیت محدث اور فقیہ کے تبع تابعین کے طبقہ میں بہت بلند اور نمایاں مقام رکھتے ہیں، وہ خود صاحب مذہب مجتہد تھے، انھوں نے اپنے زمانہ کے اکابر مشائخ کوفہ وبصرہ وحجاز سے استفادہ کیا، اور جن حضرات کو آپ سے شرف تلمذ حاصل ہوا۔ اُن میں امام مالک بن انس، یحییٰ بن سعید القطان، اوزاعی، عبداللہ بن المبارک اور سفیان بن عیینہ ایسے اجلۂ علماء و محدثین کے اسمائے گرامی شامل ہیں۔ علم وفضل، ورع وتقویٰ اور زہد وعبادت کے ساتھ اعلانِ حق میں آپ اس درجہ بیباک اور جری تھے کہ حکومت وقت کے ہمیشہ معتوب رہے اور کبھی ایک جگہ چین سے بیٹھنا نصیب نہیں ہوا۔ لیکن اس کے باوجود ارشاد و وعظ۔ درس وتدریس ــ اور تصنیف وتالیف کا سلسلہ برابر جاری رہا۔ چنانچہ مؤرخین نے تفسیر وحدیث اور فقہ اور اختلاف وزہد پر امام عالی مقام کی متعدد کتابوں کی نشاندہی کی ہے جو دستبردِ زمانہ سے نایاب ہوگئیں، لیکن خوش قسمتی سے آپ کی تفسیرِ قرآن کا ایک واحد نسخہ کتب خانۂ عالیہ (حال رضا لائبریری) رام پور میں محفوظ تھا۔ اس کتاب خانہ کے مدیر اور نامور محقق وفاضل مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی سے زیادہ اس کی ترتیب وتہذیب کا مستحق اور کون ہوسکتا تھا۔

یہ تفسیر مکمل نہیں ہے، یعنی سورۂ البقرہ سے لے کر صرف سورۂ والطور تک بحذف سورۂ محمد والدخان

صرف انچاس (۴۹) سورتوں کی تفسیر ہے اور وہ بھی مسلسل نہیں، ہر سورۃ کی چند آیات پر گفتگو ہے اور وہ بھی بے ترتیب اور نہایت مختصر۔ اکثر مقامات پر کسی لفظ کی ایک دو لفظوں میں تشریح ہی ہے۔ پھر بعض جگہ تفسیر بھی ایسی ہے کہ اُس سے طمانیتِ قلب کے بجائے تشویش پیدا ہوتی ہے، مثلاً صفحہ ۵ پر ظن کے متعلق یہ کہنا کہ ظن قرآن میں ہر جگہ علم کے معنی میں ہے، کیوں کہ سورۂ والنجم میں جو ارشاد ہے، "ان یتبعون الا الظن و ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً" اُس سے اس کی تردید ہوتی ہے، اسی طرح سورۂ یوسف میں "وھمت بہ وھم بھا" کی تفسیر میں جو کچھ ارشاد فرمایا گیا ہے اُس سے ظلجان ہی پیدا ہوتا ہے، یہی حال ص ۱۵۹ پر عجل اور ص ۱۶۵ پر ارض کی تفسیر کا ہے۔ علاوہ ازیں ص ۱۵۷ پر اھل الذکر سے مراد کو اہلِ کتاب یعنی یہود و نصاریٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا اور ص ۱۵۲ پر "وان یحشر الناس ضحی" کی تفسیر میں یہ فرمانا کہ اس سے مراد یومِ قیامت نہیں بلکہ یومِ فرعون و موسیٰؑ ہے۔ سمجھ میں نہ آنے والی بات ہے، تاہم اس اعتبار سے اس کی بڑی اہمیت ہے کہ عہدِ تبع تابعین کے ایک جلیل القدر محدث و فقیہ کے تفسیری افادات و فرمودات کا یہ مجموعہ ہے اور سبب نزول کے بیان کی کثرت کے علاوہ بعض رموز و اشارات بڑے کام کے آگئے ہیں، بہرحال نفسِ تفسیر تو جیسی کچھ ہے ہے ہی لیکن فاضل مرتب نے اسے جس اعلیٰ قابلیت اور محنت سے مرتب اور محقق کیا ہے وہ دیدنی ہے۔ تفسیر صد غیر مرتب تھی اسے آیات کے نمبر کی ترتیب کے اعتبار سے مرتب کیا ہے۔ اور اس طرح ہر نمبر اور ہر آیت پر نمبر ڈالے ہیں، پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ ان تمام روایات کی (باستثنائے چند) تفسیر و حدیث اور فقہ و لغت وغیرہ کی کتابوں سے تخریج کی ہے۔ اس سلسلہ میں جہاں متعدد روایات میں کمی بیشی کے اختلافات ہیں اُن کی نشاندہی کی ہے۔ اور جہاں خود متن میں کوئی بات غلط ہے اُس پر تنبیہ کر دی ہے۔ مثلاً ص ۱۸۳ پر سورۂ النور کی آیت نمبر ۲۷ میں جو لفظ "تَسۡتَاۡنِسُوۡا" ہے حضرت سفیان ثوریؒ نے اُس کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباس کا یہ قول نقل کیا تھا کہ یہ کاتب کا وہم ہے۔ ورنہ اصل لفظ "تستاذنوا" ہے۔ فاضل مرتب نے حاشیہ میں اس کی تردید کی اور مستند حوالوں سے یہ ثابت کیا کہ جب حضرت عثمانؓ کے زمانہ سے امت کا اجماع اسی قرأت پر رہا ہے تو بڑی حیرت کی بات ہے کہ حضرت ابن عباس اُس کو وہم کاتب کیوں کر کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح ص ۲۳۱ پر

سورۂ الزخرف کی آیت نمبر ۳۱ کی تفسیر میں حضرت ثوری نے لکھا تھا کہ رجلِ عظیم سے مراد مختار بن ابی عبید بھی ہے، مولانا نے اپنے نوٹ میں مختار بن ابی عبید کے سنینِ ولادت و وفات پر مستند حوالوں کی روشنی میں گفتگو کر کے بتایا کہ رجلِ عظیم سے مراد مختار کا دادا تو ہو سکتا ہے مگر وہ خود ہرگز نہیں ہو سکتا۔ بہرحال ان تخریجات و حواشی کے علاوہ جو نہایت بیش قیمت معلومات پر مشتمل ہیں، فاضل مرتب نے شروع میں امام ثوری کے حالات و سوانح، علمی و دینی کمالات و اوصاف اور اخلاق و فضائل پر ایک مبسوط مقدمہ لکھا ہے اور ساتھ ہی مخطوطہ سے تعارف کرایا ہے۔ تفسیر کے ختم پر "تراجم رجال الثوری" کے زیرِ عنوان تین سو صحابہ کرام اور تابعینِ عظام کے مختصر حالات لکھے ہیں۔ بلکہ ہر ایک نام کے ساتھ اس کے مآخذ کی ایک طویل اور مفصل فہرست مع جلد وغیرہ کے حوالوں کے درج کر دی ہے، یہ کارنامہ بذاتِ خود اس درجہ اہم اور مفید ہے کہ اسلامی تاریخ کے علماء اور طلباء اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ آخر میں مآخذ کتاب و حواشی کی اور اعلام امکنہ کی مفصل فہرستیں ہیں۔ غرض کہ پوری کتاب تحقیق و تلاش اور اڈیٹنگ کا شاہکار ہے۔ مولانا امتیاز علی خاں عرشی کے ساتھ حکومت کی وزارتِ تعلیم بھی شکریہ کی مستحق ہے کہ اسے اس طرح کے گنجینہائے گرانمایہ کی اشاعت کی طرف توجہ ہوئی اور اس کے لئے اس کی نظرِ انتخاب ایک ایسے شخص پر پڑی جس سے بہتر کوئی دوسرا نہیں ہو سکتا تھا۔

رضا لائبریری رامپور میں عربی مخطوطات کی تشریحی فہرست (انگریزی)

مرتبہ مولانا امتیاز علی خاں عرشی۔ تقطیع کلاں، ضخامت ۶۵۷ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت مجلد -/30 - پتہ: رضا لائبریری۔ رامپور۔

رضا لائبریری اپنے عربی فارسی اور اردو زبان کے مخطوطات کی کثرت و ندرت کے باعث اسلامی اور مشرقی علوم و فنون کی ساری دنیا میں ایک خاص مقام رکھتی ہے، اور اسی وجہ سے مشرق و مغرب کے علماء کے طواف گاہ ہونے کی حیثیت حاصل ہے۔ اس وقت یہ لائبریری چودہ ہزار مخطوطات پر مشتمل ہے۔ اگرچہ اس کے مشمولات کی فہرست دو جلدوں میں۔ ایک ۱۹۰۲ء میں اور دوسری ۱۹۳۰ء میں شائع ہو چکی تھیں، لیکن اول تو وہ ناقص تھیں اور پھر گذشتہ پینتیس برس میں لائبریری میں جو اضافہ

کم و بیش پانچ ہزار مخطوطات کا ہوا ہے اُن کے تذکرہ سے یہ فہرست خالی تھی، اس بناء پر بڑی شدید ضرورت تھی کہ اس گنجِ گرانمایہ کے درہائے آبدار کی ایک تشریحی فہرست' فہرست سازی کے جدید اصول پر مرتب کی جائے۔ بڑی خوشی کی بات ہے کہ حکومتِ ہند نے اس معاملہ میں بھی دستِ تعاون دراز کیا۔ اور اُس کی امداد کے سہارے مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی اس کی تکمیل میں مصروف ہو گئے۔ چنانچہ کئی برس کی مسلسل محنت کے بعد یہ جلد شائع ہوئی ہے۔ جو صرف جلد اوّل ہے۔ عربی کے مخطوطات کی ہی مکمل فہرست فاضل مرتب کے اندازہ کے مطابق چار جلدوں میں تمام ہوگی، اس فہرست میں ایک ہزار چار سو بیس مخطوطات کا تذکرہ ہے جو علومِ قرآن و حدیث سے تعلق رکھتے ہیں، ان میں سے بعض مخطوطات بالکل نادر اور اس لئے بے انتہا قابلِ قدر ہیں، مثلاً خطِ کوفی میں حضرت علی بن ابی طالب کے ہاتھ کا اور خطِ نسخ میں حضرت جعفر الصادق کے ہاتھ کا لکھا ہوا قرآن۔ اسی طرح ابن مقلہ کا لکھا ہوا قرآن اور بعض تفاسیر و کتبِ حدیث وغیرہ۔ ہر صفحہ پر گیارہ کالم ہیں جن میں ہر مخطوطہ کی نسبت تمام ضروری معلومات درج کر دی گئی ہیں، اس میں شبہ نہیں یہ کیٹلاگ اربابِ علم و تحقیق کے لئے نعمتِ غیر مترقبہ سے کم نہیں ——— خدا کرے کتاب کی باقی جلدیں بھی اسی اہتمام و انتظام کے ساتھ جلد شائع ہوں۔

تاریخِ اکبری: از حاجی محمد عارف قندھاری۔ تقطیع کلاں۔ ضخامت ۴۱۷ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن، قیمت مجلّد -/15 پتہ: رضا لائبریری۔ رام پور۔

یہ کتاب جو خود بادشاہ اکبر کی حیات میں لکھی گئی تھی، عہدِ اکبری کی مستند تاریخ ہے، اور اس سلسلہ کی بہت سی کتابوں سے مقدم ہے، اس کے دو ہی نسخے اب تک دستیاب ہو سکے ہیں، ایک رضا لائبریری میں اور دوسرا کیمبرج میں" ان دونوں نسخوں کی بنیاد پر حاجی سید معین الدین ندوی مرحوم اور ڈاکٹر سید اظہر علی مرحوم نے مل جل کر اس کتاب کو اڈٹ کیا اور اُس پر حواشی لکھے تھے، لیکن ابھی یہ کام تکمیل کو نہیں پہونچا تھا کہ دونوں کا تعلق اس سے منقطع ہو گیا۔ آخر کار برسوں کے بعد مولانا امتیاز علی خاں صاحب عرشی نے ادھر توجہ کی اور متنِ کتاب کے سلسلہ میں جو کام نا مکمل رہ گیا تھا اُس کی تکمیل کی اور پوری کتاب پر ایک فاضلانہ مقدمہ کتاب کی اصل زبان یعنی فارسی ہی میں لکھا جس میں کتاب کی اصل سرگزشت بیان کرنے کے بعد مصنف کے حالات و سوانح اور تاریخ و زبان

بُرہان

جلد ۵۶ | ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ مطابق اپریل ۱۹۶۶ء | شمارہ ۴

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

ہمارے فاضل دوست حاجی احسان الحق صاحب ایم ، ایس ، سی ، ریٹائرڈ لکچرر طبعیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے فن ، اور ریاضیات کے مشہور استاذ ہیں ، اور علی گڑھ ہی میں رہ پڑے ہیں ۔ حجاز میں رویت ہلال کے بارہ میں اکثر آپ سے گفتگو رہتی تھی ، آخر ہماری درخواست پر موصوف نے اپنے خیالات قلم بند کر دیئے ہیں ۔ اور انہیں ہم ذیل میں اس لئے شائع کر رہے ہیں کہ اس مضمون کے افاضل اس بحث میں دلچسپی لیں گے برُھان ان کو شائع کرنے میں مسرت محسوس کرے گا ۔

میں ایک زمانہ سے محسوس کر رہا تھا کہ حجاز میں حج رمضان اور عیدین کے ایام شرعی طریقۂ رویت سے ادا نہیں کئے جاتے بلکہ بذریعۂ فن ہیئت مقرر کئے جاتے ہیں ، احباب نے فرمایا اس کو باقاعدہ طور پر لکھو ، تاکہ علماء کرام کی توجہ اس طرف مائل ہو ، اور وہ صحیح عمل کی کوئی راہ نکالیں ۔ میں پہلے کچھ تمہید اور اس کے بعد چند مثالیں مع نقشہ پیش کروں گا ۔

(۱) القمر الجدید یعنی قمرِ غیر مرئی NEW MOON وہ ہے جب کہ سورج اور چاند کے طول کو کبی بلحاظ طریقۃ الشمس میں فرق صفر ہو ، یعنی دونوں کی تقویموں میں فرق صفر ہو ؛ القمر الجدید یعنی قمرِ غیر مرئی ، بوجہ تحت الشعاع دکھائی نہیں دے گا ، جب تک ان دونوں یعنی چاند اور سورج میں تقریباً کم از کم دس درجے کا فصل نہ ہو جائے یعنی تقریباً کم از کم بیس گھنٹے نہ گذر جائیں ، یا یوں کہئے کہ چاند سورج کے غروب ہونے سے تقریباً کم سے کم چالیس منٹ کے

بعد ہو، اس کے دیکھنے میں مطلع صاف ہونا چاہیے اور دوربین سے کوئی مدد نہ لی جائے ....

(۲) اس نقشہ ذیل میں مکہ معظمہ کے اوقات مقامی اوسط دیئے گئے ہیں، جب کہ وہاں آدھی رات سے آدھی رات تک تاریخ شمار کی جاتی ہو، لیکن اگر وہاں غروب آفتاب سے تاریخ شمار کی جاتی ہے تو اس کا بھی وقت قبل و بعد غروب آفتاب سے لیا ہے۔

(۳) عام طور سے اس کی طرف توجّہ یوں نہیں ہے، یہ کہہ دیا جاتا ہے کہ ایک دن کا فرق تو ہوتا ہی ہے۔ حالانکہ یہ ہر موقع پر صحیح نہیں ہے۔

(۴) ان اوقات کا حساب ASTRONOMICAL EPHEMERIS کو سامنے رکھ کر لگایا گیا ہے، جو اس وقت میرے سامنے ہے۔ یہ کتاب انگلستان اور امریکہ دونوں مل کر بناتے ہیں۔ جس کی قیمت تیس ۳۰ روپیہ ہے اس کو پہلے NAUTICAL ALMANAC کہتے تھے، چنانچہ نقشہ پیش کیا جارہا ہے۔

امثال مع نقشہ

نمبر شمار	دن اور تاریخ	وقت ہلال غیر مرئی یعنی القمر الجدید گھنٹہ — منٹ	وقت غروب آفتاب گھنٹہ — منٹ	وقت قبل یا بعد غروب آفتاب گھنٹہ — منٹ	کیفیت
۱	جمعہ ۲ راپریل ۱۹۶۵ء	۳ — ۳ صبح	۶ — ۱۵ شام	۱۵ — ۱۲ قبل	ذی الحجہ ۱۳۸۴ھ کا چاند
۲	چہارشنبہ ۲۲ ردسمبر ۱۹۶۵ء	۱۱ — ۴۵ بعد غروب آفتاب	۵ — ۲۳ شام	۶ — ۲۲ بعد غروب آفتاب	رمضان ۱۳۸۵ھ کا چاند
۳	جمعہ ۲۱ رجنوری ۱۹۶۶ء	۶ — ۲۹ بعد شام	۵ — ۴۲ شام	۰ — ۴۷ بعد غروب آفتاب	شوال ۱۳۸۵ھ کا چاند
۴	سہ شنبہ ۲۲ رمارچ ۱۹۶۶ء	۷ — ۲۹ صبح	۶ — ۱۱ شام	دس ۱۰ — ۴۲ قبل غروب آفتاب	ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ کا چاند

نقشہ کی تشریح :

(۱) ذی الحجہ ۱۳۸۴ھ کا چاند غیر مرئی جمعہ کو غروب آفتاب سے پندرہ ۱۵ گھنٹے بارہ منٹ قبل ہو رہا ہے لہٰذا جمعہ کی شام کو مکہ معظمہ کے قرب وجوار کے مطالع میں چاند نہیں دکھائی دے گا اور اس وجہ سے یکم ذی الحجہ شنبہ کی

نہیں ہونی چاہئے اور حج ۹ رذی الحجہ کو اس بنیاد پر اتوار کو نہیں ہونا چاہئے جیسے کہ خبر ملی ہے۔

(۲) رمضان ۱۳۸۵ھ کا چاند غیر مرئی چہارشنبہ کو غروب آفتاب سے ۶ گھنٹے ۲۲ منٹ بعد ہو رہا ہے لہذا چہارشنبہ کی شام کو رویتِ ہلال کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے' اس وجہ سے یکم رمضان پنجشنبہ کی نہیں ہو سکتی جیسے کہ خبر ملی کہ ہوئی۔

(۳) شوال ۱۳۸۵ھ کا چاند غیر مرئی جمعہ کی شام کو غروب آفتاب سے ۴۷ منٹ بعد ہو رہا ہے لہذا جمعہ کی شام کو رویت ہلال کا سوال ہی نہیں ہے، اس لئے یکم شوال شنبہ کی نہیں ہو سکتی۔ بعض اصحاب سے ایسا معلوم ہوا کہ مکہ معظمہ میں عید جمعہ کو ہوگئی اور حساب سے شنبہ کو بھی نہیں ہونی چاہئے۔

(۴) ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ کا چاند غیر مرئی سہ شنبہ کو غروب آفتاب سے دس گھنٹہ ۴۲ منٹ قبل ہو رہا ہے لہذا چاند نہیں دکھائی دے سکتا۔ کیوں کہ تقریباً کم از کم بتیس گھنٹے کے بعد دکھائی دینے کے قابل ہوگا اس لئے یکم ذی الحجہ چہارشنبہ کو اور حج (یعنی ۹ ذی الحجہ) پنجشنبہ کو نہیں ہو سکتے[1]

بہت عرصہ ہوا کہ جامع بہادر خانی میں رویت کے لئے یہ شرط دیکھی تھی کہ بُعد نیرین ۱۲ درجہ کا ہو لیکن بھارت گورنمنٹ جو جنتری تیار کراتی ہے (INDIAN EPHEMERIS OF NANTICAL ALMANAI یہ بھی مستند کتاب ہے) اس میں دس درجہ لکھا ہے، اس وجہ سے میں نے کم سے کم دس درجہ تقریباً لیا ہے۔

صدق ۲۱ رجنوری ۱۹۶۶ء جلد ۱۶ نمبر ۸ صفحہ ۲ پر مکتوب فرنگ کے نام سے ایک خط شائع ہوا ہے، جس میں لکھا تھا کہ انگلستان میں رمضان شریف ۲۲ ردسمبر ۱۹۶۵ء کو شروع ہوا حالانکہ ASTSONOWICAL EPHEMERIS 1965 (جس کا اوپر ذکر ہوا ہے) میں قمر جدید تو بے شک ۲۲ ردسمبر ۱۹۶۵ء کو دیا ہے لیکن اسی میں رمضان شریف کی پہلی تاریخ بلحاظ رویت صفحہ (۱) پر ۲۴ ردسمبر ۱۹۶۵ء دی ہوئی ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ غیر مذہب والے تو رویت کا خیال کرتے ہیں، لیکن ہم مسلمان رویت کا خیال نہیں کرتے!

[1] درآں حالیکہ اس سال حج چہارشنبہ کے دن ہوا۔

قسط (۱۱)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظم دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

ذیل میں چند اور مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے صحابہ کرام کے توسیعی پروگرام پر روشنی پڑتی ہے۔

جمع قرآن کے سلسلہ میں ابوبکرؓ کی جرأت

(۹) قرآنِ حکیم اللہ کی کتاب اور قانون و تشریع کا اصل الاصول ماخذ ہے، یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مرتب تھا لیکن اس کے اجزاء منتشر تھے، جس کی بناء پر لازمی طور سے اِدھر اُدھر ہو جانے کا اندیشہ تھا، پھر اس حالت میں یہ اندیشہ اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے جبکہ قرآن کے حفاظ بڑی تعداد میں دنیا سے رخصت ہو رہے ہوں، چنانچہ صحابہ کرام کو صورتِ حال کا شدید احساس ہوا، اور حضرت ابوبکرؓ سے درخواست کی گئی کہ وہ اس اہم فریضہ کی انجام دہی کی طرف متوجہ ہوں جیسا کہ حدیث میں ہے:

قال ابوبکر ان عمر اتانی فقال	ابوبکرؓ کہتے ہیں کہ عمرؓ نے مجھ سے آکر کہا کہ جنگِ یمامہ میں
ان القتل قد استحر یوم الیمامۃ	قرآن کے حافظوں کی بڑی تعداد کام آگئی ہے اور مجھے
بقراء القرآن وانی اخشی ان استحر	اندیشہ ہے کہ اگر یہی سلسلہ جاری رہا اور مختلف جگہوں پر
القتل بالقراء بالمواطن فیذھب	حفاظ شہید ہوتے رہے تو قرآن کا بیشتر حصہ بسہولت
کثیر من القرآن وانی اری ان تامر	نہ مہیا ہو سکے گا اس لئے بہتر یہ ہے کہ آپ قرآن جمع
بجمع القرآن قلت لعمر کیف نفعل شیئا	کرنے کا حکم دیں، اس پر میں نے کہا کہ میں ایک ایسا کام کیونکر

لم نفعلہ رسول اللہ کرسکتا ہوں جس کو رسول اللہ نے نہیں کیا ہے۔ لیکن عمرؓ نے جواب دیا کہ

قال عمر ھذا واللہ خیر[1] خدا کی قسم یہ کارِ خیر ہے (جس میں تامل نہ ہونا چاہیے)

بات صاف تھی اور حالات کی رعایت سے ایک مصحف میں قرآن کا جمع ہو جانا ضروری تھا، لیکن ابوبکرؓ کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل تھا اور غالباً قرآنِ حکیم کی یہ آیت تھی:

رَسُوْلٌ مِّنَ اللّٰهِ يَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً[2] اللہ کی طرف سے رسول جو ان کو پاک صحیفے پڑھ کر سناتا ہے

اس میں صُحُفْ کا ذکر ہے یعنی قرآن صحیفوں میں جمع ہے۔ اور مصحف کی شکل دینے میں صُحُف کی صورت ختم ہو رہی تھی، اس بناء پر ابتداء میں حضرت ابوبکرؓ کو شرح صدر نہ ہو سکا لیکن بعد میں جب حالات کا شدید احساس ہوا اور صحابہؓ کے اصرار میں بھی اضافہ ہوا تو حضرت ابوبکرؓ اس کی طرف متوجہ ہوئے اور ضروری انتظامات کا حکم دیا:

فلم یزل عمر یراجعنی حتی شرح اللہ صدری لذالک ورأیت فی ذالک الذی رأی عمر[3] عمرؓ مجھ سے برابر اصرار کرتے رہے یہاں تک کہ اللہ نے میرا سینہ کھول دیا اور وہی بات مناسب سمجھی جس کو عمرؓ مناسب سمجھتے رہے۔

یہ فعل بظاہر نص کے خلاف تھا، حافظ ابن حجر جمع قرآن کے ذکر میں لکھتے ہیں:

قد اعلم اللہ تعالیٰ فی القرآن بانہ مجموع فی الصحف فی قولہ یَتْلُوْا صُحُفًا مُّطَهَّرَةً الآیۃ فکان القرآن مکتوبا فی الصحف لکن کانت متفرقۃ فجمعھا ابوبکر فی مکان واحد[4] اللہ تعالیٰ نے قرآنِ حکیم میں ذکر کر دیا ہے کہ وہ صحیفوں میں جمع ہے چنانچہ "یتلو صحفا مطہرۃ" کے مطابق قرآن صحیفوں میں لکھا ہوا تھا۔ لیکن وہ صحیفے (مختلف اجزاء جو الگ الگ لکھے تھے) متفرق تھے، ابوبکرؓ نے ان کو ایک جگہ جمع کیا۔

اس موقع پر حضرت ابوبکرؓ اگر ظاہری اتباع اور نص پر جمے رہتے اور حالات و زمانہ کی رعایت سے

---

[1] مشکوٰۃ کتاب فضائل القرآن فی جمعہ۔ [2] سورہ بینہ رکوع ۱۔ [3] مشکوٰۃ حوالہ بالا۔
[4] فتح الباری شرح بخاری ۹ باب جمع القرآن صد۱۔

جمع قرآن بین الدفتین کا انتظام نہ کرتے تو دین و ملت کا کس قدر عظیم خسارہ ہوتا؟

ابتداء میں کسی اقدام سے فطری طور پر تردد ہوتا ہے جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ کو ہوا تھا لیکن بعد میں انکشاف و انشراح کے بعد پھر تردد کی گنجائش نہیں رہتی ہے۔

چوں کہ حضرت ابوبکرؓ نے حالات کی رعایت سے تمام اقدام، فیصلوں اور رائے کے استعمال میں ہمیشہ اصولِ دین اور مقاصدِ شریعت کو پیشِ نظر رکھا تھا۔ اس بناء پر ہر ہر جزئیہ کی دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے بس اس قدر کافی ہے کہ بحیثیتِ مجموعی وہ قرآن و سنت کے خلاف نہ ہو۔

مزید تفصیل کے لئے سیاستِ شرعیہ یا توسیعی پروگرام کے تحت چند اجتہادی فیصلے درجِ ذیل ہیں:

حضرت ابوبکرؓ نے بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کا حکم دیا

(۱۰) حضرت ابوبکرؓ نے سیاستِ شرعیہ کے تحت بعض باغی مرتدین کو آگ میں جلانے کا حکم دیا:

وقد حرق ابوبکر قوماً من اھل الردۃ[1]　　ابوبکرؓ نے اہلِ ردہ سے بعض کو جلایا۔

ایاس بن عبداللہ (قبیلۂ بنو سلیم کا ایک شخص) نے حضرت ابوبکرؓ کے پاس آکر اسلام قبول کیا اور ہتھیار وغیرہ سامانِ جہاد اس غرض سے طلب کیا کہ وہ باغی مرتدین کی سرکوبی کرے گا۔ لیکن جب وہ واپس گیا تو راستہ میں قتل و غارتگری شروع کردی، اطلاع ملنے پر ابوبکرؓ نے اس کو "بقیع" میں جلانے کا حکم دیا۔[2]

قبیلۂ بنو سلیم کی بغاوت و سرکشی پر ابوبکرؓ نے خالدؓ کو یہ فرمان بھیجا تھا:

"اللہ کے فضل سے اگر تم بنو حنیفہ پر فتحیاب ہو جاؤ تو "یمامہ" میں زیادہ قیام نہ کرنا، بلکہ سیدھے بنو سلیم کے علاقہ میں جا کر ان کو غداری اور بغاوت کا مزہ چکھانا مجھے جتنا غصہ بنو سلیم پر آتا ہے اتنا کسی اور عرب قبیلہ پر نہیں آتا ہے، اسی قبیلہ کا ایک شخص "فجاءہ" (ایاس بن عبداللہ) میرے پاس آیا اور کہا کہ میں مسلمان ہوں جہاد کے لئے میری مدد کیجئے چنانچہ میں نے ہتھیار اور جانوروں سے اس کی مدد کی لیکن اس نے رہزنی و لوٹ مار شروع کردی۔ اگر تم ان پر فتح حاصل کرکے آگ اور تلوار سے ان کو ختم کردو تو میں ہرگز تم پر برہم نہ ہوں گا۔"[3]

---

[1] و [2] الاحکام السلطانیہ للقاضی ابی یعلیٰ فصل فی ولایت المظالم ص ۳۲۔　[3] تاریخ ردہ بنو سلیم کی بغاوت ص ۱۳۳

قابو پانے کے بعد حضرت خالدؓ نے "باڑے" بنوائے اور شکست خوردہ سلیمیوں کو بند کر کے آگ لگادی جس سے وہ سب جل گئے۔[1]

اسی طرح جنگ "بزاخہ" میں دشمن کی پسپائی کے بعد خالدؓ نے قیدیوں کو آگ کے "باڑے" میں جمع کیا، اور زندہ آگ میں جلا دیا۔[2]

حالانکہ آگ کی سزا نہ دینے کے بارے میں رسول اللہؐ کا فرمان موجود ہے جس میں باغی وغیر باغی کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

چنانچہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

ان النار لا یعذب بھا الا اللہ[3] — آگ سے سوائے اللہ کے اور کوئی عذاب نہ دے۔

دوسری روایت میں ہے:

لا تعذبوا بعذاب اللہ[4] — اللہ کے عذاب جیسا تم لوگ عذاب نہ دو۔

ان روایتوں کی بنا پر بعض صحابہؓ نے خالدؓ کے فعل پر اعتراض کیا تو انھوں نے جواب دیا:

"میرے پاس ابوبکرؓ کا فرمان موجود ہے کہ اگر تم کو اللہ فتح دے تو قیدیوں کو آگ میں جلا دینا۔"[5]

بعض سے قتل و قتال کا حکم دیا (۱۱) بعض سے قتل و قتال کا حکم دیا چنانچہ بحرین، عمان، یمامہ اور حضرموت وغیرہ کی بغاوت میں بہت سے مرتدین کو تہ تیغ کیا گیا۔[6]

اسی طرح ابوبکرؓ نے ام فرقہ نامی ایک مرتدہ عورت کو قتل کیا جس کے تیس (۳۰) لڑکے تھے وہ ان کو قتل و قتال پر ابھارتی تھی۔[7]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ام مروان نامی مرتدہ عورت کو قتل کا حکم دیا تھا جو سردار تھی اور لوگوں کو قتل و قتال پر ابھارتی تھی۔[8]

---

[1] تاریخ ردہ بنو سلیم کی بغاوت ص۔ [2] تاریخ ردہ جنگ بزاخہ ص۵۳۔ [3] و [4] بخاری کتاب الجہاد باب لا یعذب بعذاب اللہ۔ [5] تاریخ ردہ جنگ بزاخہ ص۔ [6] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ ردہ مطبوعہ ندوۃ المصنفین دہلی۔

[7] و [8] المبسوط باب المرتدین ج ص ۱۱۰۔

بعض کو قید کیا | (۱۲) بعض مرتدین کو قید کیا۔

ان ابابکرؓ سبی النساء والذراری من بنی حنیفۃ۔[1] — ابو بکرؓ نے بنو حنیفہ کی مرتدہ عورتوں اور بچوں کو قید کیا۔

بنو حنیفہ کی عورتوں میں سے ایک عورت قید کرنے کے بعد حضرت علیؓ کو ملی تھی جس کے بطن سے محمدؒ بن حنیفہ پیدا ہوئے۔[2]

عورتوں کے بارے میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں:

اذا ارتددن یسبین ولا یقتلن[3] — جب وہ مرتد ہو جائیں تو قید کی جائیں قتل نہ کی جائیں۔

حالانکہ رسول اللہؐ نے فرمایا ہے:

من بدل دینہ فاقتلوہ[4] — جو شخص اپنے دین کو بدل دے اس کو قتل کر دو۔

یہ حدیث عام ہے جس میں مرد اور عورت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔

بعض کو معافی دیدی | (۱۳) بعض کو معافی دیدی:

قرہ بن ہبیرہ اور عیینہ بن حصن نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ بغاوت کی، قرہ نے عمروؓ بن عاص سے کہا کہ رسول اللہؐ کی وفات ہو گئی ہے اب عرب بڑی تیزی سے بغاوت کریں گے۔ اور زکوٰۃ دینا بند کر دیں گے۔ مناسب یہی ہے کہ تم لوٹ جاؤ ورنہ ایک جگہ مقرر کر لو تاکہ میری اور تمہاری جنگ ہو جائے اور عیینہ بن حصن کا حال یہ تھا کہ باغیانہ سرگرمیوں کے ساتھ وہ جس سے ملتا اس کو زکوٰۃ نہ دینے کی ترغیب دیتا اور کہتا کہ میرے قبیلہ کا کوئی آدمی ابو بکرؓ کو ایک بچھڑا بھی نہ دے گا۔

لیکن جب یہ دونوں گرفتار ہو کر آئے تو ابو بکرؓ نے ان دونوں کو معافی دیدی اور امان نامہ لکھ کر ان کے حوالہ کیا۔[5]

فقہاء نے مرتدین کے لئے مختلف سزائیں تجویز کی ہیں بعض کے نزدیک فوراً قتل کر دیئے جائیں مہلت بالکل نہ دی جائے اور بعض کے نزدیک تین یوم مہلت کے بعد قتل کئے جائیں، جیسا کہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

لیکن حسن بصریؒ سے مروی ہے:

---

[1] المبسوط باب المرتدین ج ۱۰ ص ۱۱۰ [2] و [3] ایضاً ص ۱۱۱ - [4] المبسوط کتاب المرتدین ص ۹۸ و در المختار باب المرتد بحوالہ احمد و بخاری وغیرہ
[5] تاریخ ردہ بحوالہ ص ۹۵ -

ان المرتد لا یستتاب ولا یجب قتلہ فی الحال[1]۔ مرتد سے نہ توبہ طلب کی جائے اور نہ فی الحال قتل کیا جائے۔

اور سفیان ثوری سے مروی ہے۔

انہٗ یستتاب ابداً[2]، مرتد سے ہمیشہ توبہ ہی کا مطالبہ کیا جائے۔

قاضی ابو یوسف مرتدین کے احکام بیان کرنے کے بعد کہتے ہیں:

وان ترک الامام السباء	اگر امام نے (غلبہ پانے کے بعد) مرتدین کی اولاد کو قید
واطلقھم وترک الارض	نہ کیا، مردوں کو چھوڑ دیا اور معاف کر دیا، اراضی اور اموال
واموالھم فھو فی سعۃ	بھی نہ لیا تو اس کی وسعت ہے اور یہ جائز و
وھذا مستقیم جائز[3]	درست ہے۔

عبدالوہاب شعرانی فقہاء کے مختلف اقوال نقل کرنے کے بعد کہتے ہیں:

قول الحسن مخفف وقول عطاء فیہ	حسن بصری کے قول میں تخفیف ہے، عطاء کے قول میں
تفصیل وقول الثوری فیہ تخفیف من	تفصیل ہے اور ثوری کے قول میں زیادہ تخفیف ہے کہ
حیث انہ یستتاب ابداً ولا یقتل[4]	مرتد سے ہمیشہ توبہ طلب کی جائے اس کو قتل نہ کیا جائے۔

درحقیقت یہ سختی و نرمی حالات کی رعایت سے ہے جس میں مرتد اور معاشرہ دونوں کے حالات شامل ہیں، اور یہ اختلاف اس لئے ہے کہ امت کو وسعت ہو جیسا کہ "اختلاف امتی رحمۃ" کی تفسیر منقول ہے۔

توسعۃ علیہم وعلی اتباعھم فی وقائع	تاکہ ان احوال کے واقعات میں جو شریعت کے فروع سے
الاحوال المتعلقۃ بفروع الشریعۃ[5]	متعلق ہیں امت اور اتباع کے لئے وسعت ہو۔

اسی طرح ایک عورت جو مسلمانوں کی برائی کرتی پھرتی توہین آمیز اور اشتعال انگیز گیت گاتی جب اس کو سخت سزا دی گئی تو ابوبکرؓ نے فرمایا:

"جب اس کے شرک پر صبر کیا جاتا ہے تو اس فعل پر بھی کرنا چاہئے تھا۔ اتنی سخت سزا دینے کی ضرورت نہ تھی[6]"

---

[1] کتاب المیزان للشعرانی ج۲ باب الردہ ص۱۵۸ [2] ایضاً۔ [3] کتاب الخراج للقاضی ابی یوسف فصل، حکم فی المرتدین اذا صاروا حربا [4] کتاب المیزان ج۲ حوالہ بالا۔ [5] کتاب المیزان ج۱ فصل فان قلت الخ ص۲۲۔ [6] تاریخ الخلفاء للسیوطی ابوبکر کے اقوال فیصلے وغیرہ۔

قصہ یہ ہوا کہ یمامہ کے حاکم (مہاجر بن امیہ) کے پاس دو عورتیں لائی گئیں، ایک رسول اللہؐ کی شانِ مبارک میں گستاخانہ کلمات واشعار کہتی اور دوسری مسلمانوں کو برا بھلا کہتی تھی، یمامہ کے حاکم نے ان دونوں کے ہاتھ کٹوا دیئے اور دانت نکلوا دیئے، جب ابوبکرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو وہ برہم ہوئے اور کہا کہ تم نے سزا دینے میں جلدی کیوں کی؟ اگر تم میرے پاس لاتے تو میں گستاخی کرنے والی کو قتل کی سزا تجویز کرتا، اور دوسری اگر مسلمان ہونے کا دعویٰ کرتی تو ادب دینے اور شرم دلانے پر اکتفاء کرتا اور اگر وہ ذمیہ ہوتی تو یہ شرک سے زیادہ برا فعل نہ تھا کہ اس میں ہاتھ پاؤں کاٹے جائیں[1]

بعض مسلمانوں سے قتل وقتال کا حکم دیا

(۱۴) حضرت ابوبکرؓ نے سیاستِ شرعیہ کے تحت بعض مسلمانوں سے قتل وقتال کا حکم دیا، جیسا کہ یمن کے مانعینِ زکوٰۃ سے قتال کا واقعہ اوپر گذر چکا ہے۔

ان لوگوں نے اجتماعی طور پر مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا ویسے وہ مسلمان تھے اور زکوٰۃ کو اسلامی فریضہ مانتے تھے جیسا کہ خود انھوں نے کہا تھا:

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا	واللہ ہم نے ایمان کے بعد کفر نہیں کیا لیکن
ولکن شححنا علی اموالنا [2]	اپنے اموال پر حرص کیا ہے۔

حضرت عمرؓ نے ان کے مسلمان ہونے ہی کی وجہ سے ابوبکرؓ کے ارادۂ قتال پر اعتراض کیا تھا کہ:

کیف تقاتل الناس وقد امرت ان اقاتل	آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کریں گے جبکہ حکم دیا
الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فمن قال	گیا ہے کہ لوگوں سے "لا الٰہ الا اللہ" کہنے تک قتال کریں
لا الٰہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ	جس نے لا الٰہ الا اللہ کہہ دیا اس نے اپنی جان ومال کی
الا بحقہ وحسابہ علی اللہ [3]	حفاظت کرلی اس کا حساب اللہ کے ذمہ ہوگیا ہاں اگر اسلام کا

منکرینِ زکوٰۃ مسلمان تھے

حارثہ کے درج ذیل اشعار سے بھی ان کے مسلمان ہونے کا ثبوت ملتا ہے:

اطعنا رسول اللہ ما کان وسطنا	فیا قوم ما شانی وشان ابی بکر
ہم نے رسول اللہ کی اطاعت کی جبکہ وہ ہم میں موجود تھے	اے میری قوم اب ابوبکرؓ سے ہمارا کیا تعلق ہے

---

[1] تاریخ الخلفاء سیوطی ابوبکر کے اقوال فیصلے وغیرہ۔ [2] الاحکام السلطانیہ لماوردی الباب الخامس فی الولایۃ علی حروب المصالح ص۴۷
[3] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ۔

ایورثہا بکرا اذا مات بعدہ ٭ فتلک اذا واللہ قاصمۃ الظھر[1]

کیا اپنے بعد وہ خلافت کا وارث اپنے لڑکے کو بنائیں گے — یہ تو خدا کی قسم ہماری کمر توڑ دینے والی بات ہے۔

اسی بناء پر قاضی ابو یعلیٰ کہتے ہیں:

وان منعوھا بعد اعتراف‌ھم تجنلا — اگر وہ اقرار کے باوجود بخل کی وجہ سے زکوٰۃ نہ دیں

قاتلھم الامام کما قاتلھم الصدیق — تو امام ان سے قتال کرے جیسا کہ ابوبکرؓ نے زکوٰۃ

لما منعوا الزکوٰۃ۔[2] — کے مانعین سے قتال کیا تھا۔

حالات نہایت سنگین و پر پیچ تھے | دراصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وفعۃً حالات نہایت سنگین اور پر پیچ بن گئے تھے، بعض قبیلے حکومت اور مذہب دونوں سے باغی ہو گئے تھے اور بعض صرف حکومت سے تھے اور مذہب سے نہ تھے، ایسی حالت میں ہر نئی حکومت کا سب سے مقدم فرض یہ ہوتا ہے کہ وہ بہرصورت فتنہ و فساد کو ختم کر کے امن و امان برقرار رکھے، اس سے بحث نہیں ہوتی ہے کہ بغاوت کس کی طرف سے ہو رہی ہے، نوعیت کیا ہے اور قیادت کون کر رہا ہے؟ اس بناء پر ابوبکرؓ نے باغیانہ سرگرمیوں کے کچلنے میں نہایت جابکدستی دکھلائی اور راہ کی تمام جذباتی چیزوں اور شکایتوں کو نظر انداز کر دیا حتیٰ کہ اگر خالدؓ کی طرف سے بعض ایسے اقدام کی خبر ملی جس کو عام طور سے پسند نہ کیا جاتا تھا۔ تو لوگوں کی تالیفِ قلب و تسکینِ خاطر کا ایک حد تک ضرور لحاظ کیا لیکن خالدؓ پر آنچ نہ آنے دی مثلاً مالک بن نویرہ کا واقعہ مؤرخین کے درمیان کافی بحث کا موضوع بنا ہوا ہے لیکن جو لوگ حکومتی نظم و نسق سے واقف اور امن و امان کی نزاکتوں سے باخبر ہیں، ان کے نزدیک اس واقعہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن نویرہ کو ۱۰ھ میں اپنے قبیلہ کا محصلِ زکوٰۃ بنا کر روانہ کیا تھا۔ جب اس کو رسول اللہؐ کے وصال کی خبر ملی تو وصول کیے ہوئے زکوٰۃ کے اونٹ لوگوں کو واپس کر دیئے اور اپنی تقریر میں کہا:

"رسول اللہؐ کا انتقال ہو گیا ہے اگر قریش میں ان کا کوئی جانشین ہوا تو ہم اس کو تسلیم کر لیں گے

[1] تاریخ ردہ صفحات کی بغاوت۔ ص ۱۵۰۔ [2] الاحکام السلطانیہ لقاضی ابی یعلیٰ قتال اہل الردہ ص ۳۷

بشرطیکہ وہ خود ہم سے تسلیم کرانا چاہے اور پچھلی زکوٰۃ نہ طلب کرے"

اور یہ اشعار پڑھے:

وقال رجال سد دا الیوم مالک ٭ وقال رجال مالک لم یسدد

کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ آج مالک نے ٹھیک بات کہی ہے — لیکن کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس کی بات ٹھیک نہیں ہے

فقلت دعونی لا ابا لابیکم ٭ فلم اخط رایا فی الوغیٰ او فی المشہد

میں نے کہا کہ مجھے چھوڑ دو تمہارے باپ کا باپ نہ رہے — میری رائے نہ جنگ میں غلط ہوتی ہے اور نہ مجلس میں

وقلت خذوا اموالکم غیر خائف ٭ ولا ناظر فی ما یجیئ بہ غد

میں نے کہا کہ بلا خوف و خطر — اور انجام سے غافل ہو کر اپنے اموال لئے رہو۔

فان قام بالامر المجدد قائم — اطعنا وقلنا الدین دین محمد

اگر نئی حکومت کسی نے سنبھالی تو ہم اس کی اطاعت کریں گے — اور دینِ محمدی کو سب سے بہتر کہیں گے

سأجعل نفسی دون ما تحذرونہ — وارھنکم یوماً بما قلتہ بید

تمہارے اندیشوں کا اپنی جان سے مقابلہ کروں گا — اور ہاتھ رہن دے کر اس وعدہ کی ضمانت کرتا ہوں

فدونکموھا انہا صدقاتکم — مصررۃ اخلافہا لم تجرد

اپنی دودھ دینی اونٹنیوں کو سنبھال لو — جن کے تھنوں پر غلاف چڑھے ہوئے ہیں

حضرت ابوبکرؓ اور خالدؓ یہ اشعار سن کر بہت متاثر ہوئے اور خالدؓ نے عہد کیا کہ اگر مالک ہاتھ لگ گیا تو اس کو بری طرح قتل کروں گا بلکہ اس کے سر کا چولھا بنا کر اس پر ہانڈی چڑھاؤں گا۔[1] چنانچہ جب مالک اور اس کے گروہ کو پکڑ کر لایا گیا تو مالک کے بارے میں اختلاف ہوا بعض لوگوں نے اس کے اسلام کے بارے میں ثبوت پیش کیا اور بعض نے مسلمان نہ ہونے کو ترجیح دی لیکن چونکہ اس کی بغاوت مشاہدہ میں آ چکی تھی اس بناء پر خالدؓ نے گروہ سمیت اس کو قتل کرا دیا۔

---

[1] تاریخ ردہ بنو عامر اور دوسرے قبیلوں کے دوبارہ مسلمان ہونے کا ذکر۔ ص ۹۵

فتنۂ ارتداد کو دبانے میں سیاست شرعیہ سے زیادہ کام لیا گیا ہے

جن لوگوں نے فتنۂ ارتداد کا گہری نظر سے مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ اس موقع پر فتنہ کو دبانے اور بغاوت کو کچلنے میں سیاست شرعیہ سے زیادہ کام لیا گیا ہے۔
اگر حضرت ابوبکرؓ صرف من بدّل دینه فاقتلوه "جو شخص دین کو بدل دے اس کو قتل کردو" کے ظاہر پر عمل کرتے اور شریعت کی روح کو نظر انداز کر دیتے تو نہ کسی مرتد کو آگ میں جلانے کا سوال پیدا ہوتا نہ کسی باغی کو معاف کر دینے کی گنجائش نکلتی اور نہ مسلمانوں کے خلاف جنگ کرنے کی اجازت ہوتی۔ پھر بعض اقدام کے خلاف جو لوگوں نے شورش برپا کر رکھی تھی اگر اس کو نظر انداز نہ کرتے اور خالد کو سنگسار یا قتل کر دیتے تو سعادت وشقاوت کا نقشہ نہایت محدود ہو جاتا، اور آج اسلام کی تاریخ دوسری ہوتی، لیکن چوں کہ حضرت نے جہانبانی کے نوک پلک درست کرنے سے پہلے جہاں بینی کے نشیب و فراز سے واقفیت حاصل کی تھی اور اسلامی ریاست کے حدودِ کار متعین کرنے سے پہلے چشم دل میں نظر پیدا کی تھی، اس بناء پر ایک طرف تو قرآن و سنت کو نظر انداز نہ ہونے دیا اور دوسری طرف انہیں کی روشنی میں توسیعی پروگرام پر ماموریت کے فرائض کو حُسن و خوبی انجام دیا ملت کے افراد میں یہ تفرد واقفیت جب بھی پیدا ہوگی انہیں بزرگوں کو رہنما بنانے اور انہیں کے قدم پر چلنے سے پیدا ہوگی جیسا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا:

فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء	میری سنت اور خلفاء راشدین کی
الراشدين المهديين [1]	سنت کو لازم پکڑو۔

ان بزرگوں کو نظر انداز کر دینے کے بعد نہ مذہب کو تحریک کے پردہ میں چھپانے سے وسعت نظر پیدا ہوگی اور نہ تاویل و ترجیہ میں اُلجھنے کے بعد دارالحرب کی پناہ گاہ میں خود کے چھپ رہنے سے پیدا ہوگی۔

لوطی کو آگ میں جلانے کا حکم دیا

(۱۵) حضرت ابوبکرؓ نے لوطی کو آگ میں جلانے کا حکم دیا جس کی صورت یہ ہوئی کہ خالدؓ نے ابوبکرؓ کے پاس ایک شخص کی یہ شکایت بھیجی:

انه وجد في بعض نواحي العرب	وہ عرب میں ایک شخص ہے جس سے عورت جیسا
رجل ينكح كما تنكح المرأة -	فعل کیا جاتا ہے۔

[1] ابوداؤد و ترمذی، مشکوۃ باب الاعتصام بالکتاب والسنة۔

صحابہؓ سے مشورہ کے بعد انھوں نے یہ جواب دیا:

ان یحرق [1] — اس کو جلا دیا جائے

حالانکہ عذابِ نار سے ممانعت کی حدیثیں اوپر گزر چکی ہیں۔

شرابی کی سزا مقرر کی — (۱۶) حضرت ابوبکرؓ نے شرابی کی سزا چالیس [۴۰] درّے مقرر کی۔

فکان ابوبکر یجلدھم اربعین — ابوبکرؓ شرابیوں کو چالیس [۴۰] درّے مارا کرتے تھے

حتی توفی [2] — یہاں تک کہ ان کی وفات ہو گئی۔

حالانکہ اس سلسلہ میں رسول اللہؐ کے مختلف طرزِ عمل منقول ہیں۔

دوسری شادی کے بعد بھی ماں کو بچہ کی پرورش کا حق دار ٹھہرایا — (۱۷) حضرت ابوبکرؓ نے عمرؓ کے واقعہ میں نکاح کے بعد بھی عورت کو بچہ کی پرورش کا مستحق ٹھہرایا، حالانکہ رسول اللہؐ نے طلاق وجدائی کے بعد عورت کو بچہ کی پرورش کا حق دار اُس وقت تک ٹھہرایا ہے۔ جب تک وہ دوسری شادی نہ کرے جیسا کہ ماں سے رسول اللہؐ نے فرمایا:

انت احق مالم تنکحی [3] — تو زیادہ حقدار ہے جب تک نکاح نہ کرے۔

صورت یہ ہوئی کہ حضرت عمرؓ نے اپنی انصاری بیوی کو طلاق دیدی جس کے بطن سے "عاصم" ان کا بچہ تھا طلاق کے بعد ماں نے دوسری شادی کرلی، جس کی بناء پر عمرؓ نے اپنے بچّہ کو لینا چاہا، جب نانی نے ابوبکرؓ سے آکر شکایت کی تو آپ نے عمرؓ سے فرمایا:

خل بینھما و بینہ [4] — ماں اور بچّہ کے درمیان راستہ چھوڑ دو

قطیعہ کا حکم نامہ منسوخ کردیا — (۱۸) حضرت ابوبکرؓ نے اقرع بن حابس اور عیینہ بن حصن کو تالیفِ قلب کے لئے قطیعہ (جاگیر) دے کر حکم نامہ لکھ دیا لیکن بعد میں عمرؓ کے انکار کی وجہ سے اس حکمنامہ کو منسوخ کردیا۔

پھر جب ان دونوں نے اصرار کیا تو آپ نے کہا:

واللہ لا اجدد شیئا ردہ عمر [5] — خدا کی قسم میں وہ کام نہ کروں گا جس کو عمرؓ نے رد کر دیا ہے۔

---

[1] الطرق الحکمیہ فصل سلوک الصحابہ لبعض الاحکام۔ [2] سنن الکبریٰ کتاب الاشربۃ ج ۸ ص ۳۲۰۔ [3] ایضاً کتاب النفقات۔

[4] سنن الکبریٰ کتاب النفقات ج ۸۔ [5] کتاب الاموال ص ۲۸۳۔

حالانکہ تالیف قلب کے لئے قرآن حکیم میں "المولفۃ قلوبھم" کی مستقل مد موجود ہے اور رسول اللہ سے بکثرت عطایا اور قطائع دینا ثابت ہے۔

(۱۹) ایک مرتبہ ابوبکرؓ نے طلحہؓ کو قطیعہ (جاگیر) دیا اور چند لوگوں کو گواہ بنا کر حکم نامہ ان کے حوالہ کر دیا جس میں حضرت عمرؓ کا بھی نام تھا، جب طلحہؓ دستخط کرانے کے لئے عمرؓ کے پاس گئے تو انھوں نے یہ کہہ کر انکار کر دیا:

اھذا کلہ لک دون الناس — کیا یہ سب آپ ہی کو مل جائے اور دوسرے لوگ محروم رہیں۔

اس کے بعد طلحہؓ غصہ میں بھرے ہوئے ابوبکرؓ کے پاس آئے اور کہا:

واللہ ما ادری انت الخلیفۃ ام عمرؓ — واللہ میں نہ سمجھ سکا کہ کون خلیفہ ہے آپ ہیں یا عمرؓ ہیں؟

ابوبکرؓ نے جواب دیا:

بل عمرؓ [1] — بلکہ عمرؓ ہیں۔

رسول اللہؐ کے وصال پر دف بجانے والی عورتوں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا	(۲۰) حضرت ابوبکرؓ نے سیاست شرعیہ کے تحت ان عورتوں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جنھوں نے رسول اللہؐ کے وصال پر دف بجایا تھا۔

کما امر بقطع ید النسوۃ اللاتی ضربن الدف لموت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاظھار الشماتۃ [2] — جیسا کہ ابوبکرؓ نے ان عورتوں کے ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جنھوں نے اظہار خوشی کے لئے رسول اللہؐ کے وصال پر دف بجایا تھا۔

حالانکہ قرآن و سنت میں ایسے جرم پر قطع ید کا کہیں ذکر نہیں ہے۔

یہ سب سیاست شرعیہ یا توسیعی پروگرام کے تحت کیا گیا تھا	اس قسم کی مثالوں میں بظاہر قرآن و سنت کی مخالفت معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقۃً مخالفت نہیں ہے۔ ان بزرگوں نے جتنے اجتہادات کئے ہیں قرآن و سنت کے

اندر کئے ہیں اور مجموعہ کو سامنے رکھ کر ہی احادیث و احکام کے موقع و محل متعین کئے ہیں اس بنا پر ہمارے لئے صحابہ کا طرز عمل حجت ہے اور اسی پر ملی مسائل کا حل موقوف ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں:

انتظام الدین یتوقف علی اتباع سنن النبیؐ وانتظام السیاسۃ الکبریٰ یتوقف علی الانقیاد للخلفاء فیما — دین کا انتظام سنت رسول اللہؐ کی اتباع پر موقوف ہے اور سیاست کبریٰ کا انتظام

[1] کتاب الاموال صـ ۲۸۳۔ [2] المبسوط ج باب المرتدین صـ ۱۱۱۔

يأمر و نهم بالاجتهاد في باب الارتفاقات وإقامة الجهاد وأمثال ذلك [1] — تدابیر ملکی اور جہاد میں اجتہاداتِ خلفاء کی اتباع پر موقوف ہے۔

حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ کو توسیع کا زیادہ موقع ملا۔ یہ اُس وقت خلیفہ ہوئے جبکہ بڑی حد تک زمین ہموار اور فضا درست ہوگئی تھی۔

فتنوں اور فسادوں کو دبانے میں ابوبکرؓ نے جیسی صلاحیت کا مظاہرہ کیا حضرت عمرؓ سے بظاہر اس کی توقع نہ تھی، اور "ماموریت" کے فرائض کو جس حد تک عمرؓ نے وسیع کیا ابوبکرؓ کو اس کی ضرورت نہ پیش آئی۔

حضرت ابوبکر و عمر کے طریقِ انتخاب وحکومت سے وسعت کا ثبوت

(۲۱) دونوں بزرگوں کے طریقِ انتخاب میں جو طرزِ عمل اختیار کیا گیا اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسلام نے انتخاب کو کسی ایک طریقہ میں محدود نہیں کیا ہے، اسی طرح حکومتی نظم ونسق چلانے میں ان دونوں نے حالات کی رعایت سے جس فرق کو ملحوظ رکھا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے حکومتی کاروبار میں کافی وسعت ہے، کیونکہ

معلوم ان للناس مصالح تتجدد بتجدد الأيام فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس في الحرج الشديد وهو مناف للرحمة۔ [2]

[illegible] [illegible] کے بدلنے سے نئے نئے مصالح پیدا ہوتے رہتے ہیں ایسی حالت میں اگر صرف نصوص پر اختیار کو موقوف رکھا گیا تو لوگ سخت حرج میں مبتلا ہوجائیں اور رحمت کے منافی بات لازم آئے گی۔

حضرت عمرؓ نے حکومت کی ترتیب وتنظیم کے سلسلہ میں جتنے اقدامات کئے ہیں ان سے یہاں زیادہ بحث نہیں ہے مؤرخین نے نہایت تفصیل سے ان کو بیان کردیا ہے، ذیل میں چند وہ صورتیں ذکر کی جاتی ہیں جو انھوں نے احکامِ شرعیہ میں حالات کی رعایت سے سیاستِ شرعیہ اور توسیعی پروگرام کے تحت اختیار کی تھیں اور بحیثیتِ مجموعی نصوصِ شرعیہ ان کے پیشِ نظر تھیں، اگرچہ بظاہر نظر میں کسی نص کی مخالفت معلوم ہوتی ہے یا صراحۃً ثبوت نہیں ملتا۔

حضرت عمرؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کی ممانعت کر دی

(۱) حضرت عمرؓ نے کتابیہ عورت سے نکاح کرنے کی ممانعت کردی حالانکہ قرآن حکیم میں اس کی اجازت موجود ہے:

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ من ابواب الاعتصام بالکتاب والسنۃ۔ [2] تیسیر الاحکام ابحث الثالث فی تجینیہا۔

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ	اور تمہارے لئے مومنہ اور کتابیہ پاک دامن عورتیں
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ	حلال کی گئی ہیں جب کہ تم ان کا مہر ادا کرو اور
أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي	بیوی بناؤ، نہ علانیہ بدکاری کرو اور نہ خفیہ
أَخْدَانٍ [1]	آشنائی کرو۔

اس سلسلہ میں ابوبکر جصاصؒ نے یہ واقعہ نقل کیا ہے :۔

"حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودیہ سے نکاح کر لیا، جب اس کی اطلاع حضرت عمرؓ کو ہوئی تو انھوں نے اس سے علیحدگی کا حکم دیا۔ حذیفہؓ نے کہا کہ کیا وہ حرام ہے؟ اس پر عمرؓ نے جواب دیا کہ میں حرام تو نہیں کہتا ہوں، لیکن مجھے اندیشہ ہے کہ تم لوگ بدکار عورتوں کے جال میں پھنس جاؤ گے۔" [2]

امام محمد نے مدائن کا یہ واقعہ بیان کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا :

فانی اخاف ان یقتدی بك المسلمون	میں ڈرتا ہوں کہ دوسرے مسلمان تمہاری اقتدا کریں گے
فیختاروا نساء اهل الذمة لجمالهن	اور ذمیہ عورتوں کے جمال کی وجہ سے مسلم عورتوں پر
وکفی بذلك فتنة لنساء المسلمین [3]	ان کو ترجیح دیں گے یہ بات بڑی آسانی سے فتنہ بن سکتی ہے

حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کو زمین و جائداد رکھنے سے منع کر دیا

(۲) حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کو زمین و جائداد رکھنے سے قانوناً منع کر دیا جبکہ اس سے پہلے برابر ان کے پاس زمینیں رہتی رہیں اور "امین" کی حیثیت سے وہ جائدادوں پر قابض رہے،

علامہ طنطاویؒ جوہری کہتے ہیں۔

فلما كثرت الاموال فی ایام عمر وضع الدیوان	حضرت عمرؓ کے دور خلافت میں جب مال زیادہ
وفرض الرواتب للعمال والقضاة ووضع	ہو گیا تو باقاعدہ رجسٹر مرتب کئے گئے لوگوں کے وظیفے

---

[1] سورۂ مائدہ رکوع ۱ [2] احکام القرآن جصاص باب تزوج کتابیات ج ۲ صفحہ ۳۲۴۔

[3] کتاب الآثار باب من تزوج الیہودیۃ والنصرانیۃ۔

ادخار المال وحرم على المسلمين اقتناء الضياع والزراعة والمزارعة لان ارزاقهم وارزاق عيالهم تدفع لهم من بيت المال ۔[1]

مقرر ہوئے عاملوں اور قاضیوں کی تنخواہیں مقرر ہوئیں نیز سرمایہ جمع کرنے زمین رکھنے کاشتکاری کرنے اور دوسروں سے کرانے سے روک دیا گیا یہ سب کچھ اسلئے ہوا کہ لوگوں کے بال بچوں تک کے وظیفہ سرکاری خزانہ سے مقرر ہوتے تھے

ممانعت کے اس قانون نے یہاں تک ترقی پائی کہ

"اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کر لیتا تو اس کی تمام جائداد غیر منقولہ ضبط کر کے بستی کے غیر مسلموں میں تقسیم کر دی جاتی اور اس نو مسلم کا سرکاری خزانہ سے وظیفہ مقرر کر دیا جاتا تھا ۔[2]

دراصل اسلام ایک ایسی صالح جماعت تیار کر کے برقرار رکھنا چاہتا ہے جس کا مقصد جان و مال کی قربانی کر کے دوسروں کے لئے رحمت کا ماحول پیدا کرنا ہو یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک دلوں سے ذاتی منفعت اور عیش و عشرت کے "بت" نہ نکالے جائیں ۔

عام طور سے یہ تو ہوتا ہے کہ با اقتدار جماعت میں جب کوئی فرد داخل ہوتا ہے تو اس کو ہر قسم کی جائز و ناجائز رعایتیں دی جاتی ہیں اس کی زیادتیوں پر پردہ ڈالا جاتا ہے اور اس کو اتنی "چھوٹ" ملتی ہے کہ وہ دوسروں کی حق تلفی کر کے خود عیش کر سکے ۔

لیکن اسلامی جماعت میں داخل ہونے والے سے اللہ کے لئے ہر چیز وقف کر دینے کا عہد لیا جاتا ہے اور اپنے کو فنا کر کے دوسروں کی بقاء کا سامان فراہم کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے ۔ اس لئے اسلامی حکومت مسلم کی زمین و جائداد میں اپنے اختیارات بہ نسبت دوسرے لوگوں کے زیادہ استعمال کرتی ہے ۔

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے بھی اسی پر عمل کیا

حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز نے بھی اپنے زمانۂ خلافت میں ممانعت کے اس قانون پر عمل کیا تھا جیسا کہ

وايد هذه القاعدة عمر بن عبدالعزيز وكان يتحدى ابن الخطاب بكل خطواته[3]

حضرت عمرؓ کے اس قانون کو عمرؓ بن عبدالعزیز نے نافذ کیا اور وہ حضرت عمرؓ کے نقش قدم پر چلتے تھے ۔

۱؎ مقدمہ العالم دار العلم ج ۲ ص ۱۳، ۸۳ ۔ ۲؎ حوالہ بالا ۔ ۳؎ حوالہ بالا ۔

غیر مسلموں میں جو شخص اسلام قبول کر لیتا اس کے لئے یہ قانون تھا:

ایما ذمی اسلم فان اسلامه یحرزله نفسه	جو ذمی (غیر مسلم) اسلام قبول کرلے اس کی جان اور
وماله وما کان من ارض فانها من فیٔ الله	اموال منقولہ محفوظ رہیں گے لیکن اموالِ غیر منقولہ مسلمانوں
علی المسلمین [۱]	کے لئے "اللہ کی فے" ہو جائیں گے۔
ایما قوم صالحوا علی جزیة یعطونها فمن	اور جن لوگوں سے معاہدہ ہو گیا ہے وہ اگر اسلام قبول کرلیں تو اموالِ
اسلم منهم کانت داره وارضه لبقیتهم [۲]	غیر منقولہ اسی قوم کے بقیہ لوگوں میں تقسیم کر دیئے جائیں گے۔

حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے درجِ ذیل فرمان میں منقولہ و غیر منقولہ کی کوئی تقسیم ہے اور نہ عرب و عجم کی کوئی تخصیص ہے:

ان القوم اذا اسلموا احرزوا دماءهم	جب کوئی قوم اسلام قبول کر لے تو وہ اپنی جانوں
واموالهم [۳]	اور مالوں کو محفوظ کر لیتی ہے۔

قاضی ابو یوسف اسی حدیث کی بناء پر کہتے ہیں:

فان دماءهم حرام وما اسلموا	جس زمین کے باشندے اسلام قبول کرلیں ان کا خون
علیه من اموالهم وکذلك	حرام ہے قبولِ اسلام کے وقت جو مال ان کے پاس ہوگا
ارضهم لهم۔ [۴]	وہ انہی کا رہے گا ایسے ہی زمینیں بھی انہی کی رہیں گی

حضرت شاہ ولی اللہ نے اسلامی حکومت میں اراضی کی یہ حیثیت بیان کی ہے:

والارض کلها فی الحقیقة بمنزلة	حقیقت یہ ہے کہ پوری زمین بمنزلۂ مسجد اور سرائے کے ہے جو
مسجد او رباط جعل وقفاً علی ابناء	مسافروں پر وقف ہوتی ہے اور سب لوگ اس میں برابر کے شریک
السبیل وهم شرکاء فیه فیقدم	ہوتے ہیں، اسی لئے ہر پہلے آنے والے کو پیچھے آنے والوں پر ترجیح
الاسبق فالاسبق [۵]	دی جاتی ہے۔

---

[۱] نظام اسلام دان محمد خ ۸۲ و ۸۳ - [۲] حوالہ بالا - [۳] ابوداؤد -

[۴] کتاب الخراج ابو یوسف باب فی سلام قوم من اہل الحرب ص ۶۳ - [۵] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ من ابواب ابتغاء الرزق -

اور ملکیت کی یہ حیثیت بیان کی ہے:

وحق الملك فى الآدمى كونه احق بالانتفاع من غيره [1] — زمین پر آدمی کی حق ملکیت کا صرف یہ مطلب ہے کہ دوسرے کے مقابلہ میں اس کو انتفاع کا زیادہ حق حاصل ہے۔

ایک وقت کی تین طلاقوں کو تین قرار دیا (۲) حضرت عمرؓ نے بیک وقت تین طلاقوں کو تین قرار دیا جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان کو ایک قرار دیتے تھے، یعنی اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں تو وہ تینوں واقع ہو جائیں گی۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے:

كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وابى بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر بن الخطاب ان الناس قد استعجلوا فى امر كانت لهم فيه اناة فلو امضيناه فامضاه عليهم [2] — رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابوبکرؓ کے زمانہ میں تین طلاقیں ایک سمجھی جاتی تھیں نیز عمرؓ کے ابتدائی زمانۂ خلافت میں دو سال تک اسی پر عمل درآمد رہا لیکن جب عمرؓ نے دیکھا کہ لوگ ایسے کام میں جلدی کر رہے ہیں جس میں انہیں تاخیر کرنا چاہیے تو انھوں نے تینوں کو بحال رکھا۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

ايها الناس قد كانت لكم فى الطلاق اناة وانه من تعجل اناة الله فى الطلاق الزمناه اياه۔ [3] — اے لوگو! تمہارے لئے طلاق میں تاخیر مناسب ہے جس شخص نے طلاق میں اللہ کی تاخیر کو برقرار نہ رکھا تو ہم اس کو لازم کر دیں گے۔

ایک اور روایت میں ہے:

تتابع الناس فى الطلاق فاجازه عليهم [4] — جب لوگ طلاقیں پے درپے دینے لگے تو حضرت عمرؓ نے ان کو برقرار رکھا۔

اسی بناء پر حضرت عمرؓ کا معمول تھا کہ جب ان کے پاس اس طرح کی طلاق کا مقدمہ آتا تو مرد کو سزا دے کر میاں بیوی میں تفریق کر دیتے تھے۔ [5]

(باقی)

---

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ من ابواب ابتغاء الرزق۔ [2] مسلم کتاب الطلاق ج ۱۔ [3] شرح معانی الآثار کتاب الطلاق ج ۲ ص ۳۲۔ [4] مسلم، ابوداؤد کتاب الطلاق۔ [5] فقہ عمر مسائل طلاق

سود کے نظریات کی تنقیدی تاریخ

از- بوم - باورک

مترجمہ: مولانا فضل الرحمٰن

ایم اے، ال ال بی (علیگ) لکچرر شعبۂ دینیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گزشتہ سے پیوستہ)

کاون کے شاگردوں کے بعد جو تدریجی طور سے اپنے استاد کے نظریات سے متفق تھے سولہویں صدی میں ایسے مصنف بہت کم ہوئے جنھوں نے معاشیاتی بنیادوں پر سود کی حمایت میں دلائل پیش کیے۔ اس طرح کے لوگوں میں خاص طور سے کیمے ریری اس (CAMERARIUS)، بورنٹز (BORNITZ) اور سب سے بڑھ کر بسولڈ (BESOLD) کا نام لیا جا سکتا ہے۔

بسولڈ نے اپنے مضامین میں جن کا نام سود کے بارے میں سوالات (QUESTIONES ALIQUOT DE USURIS) تھا مسیحی نظریے کی مخالفت میں بہت سے دلائل دیئے، بسولڈ کی تصنیفی زندگی کی ابتداء اسی کتاب سے ہوتی ہے۔ وہ سود کا سرچشمہ تجارت کے اداروں کو قرار دیتا ہے، جہاں پہنچ کر روپیہ بے ثمر نہیں رہتا، اور کیوں کر ہر آدمی کو اس بات کی اجازت ہے کہ جب تک اس کے مساعی سے دوسروں کو نقصان نہیں پہنچتا وہ اپنے فائدے کے لئے کام کر سکتا ہے اس لئے فطری انصاف (NATURAL JUSTICE) سود لینے کا مخالف نہیں ہو سکتا۔ مولی نی اس کی طرح جس کے حوالے وہ اکثر پیش کرتا ہے وہ بھی قرضے پر سود لینے اور کسی معاوضے کے بدلے میں کرائے پر کوئی چیز لینے، ان دونوں کے درمیان مماثلت ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے، وہ کہتا ہے کہ

سود پر دیا ہوا قرضہ بلا سودی قرضے سے وہی تعلق رکھتا ہے جو اجارے کو (جس میں کرائے کی ادائیگی کی جاتی ہے اور جس کے جواز پر اتفاق ہے) عاریت سے ہے (جس میں کسی ادائیگی کا کوئی مطالبہ نہیں ہوتا) وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ ربا القرض کی شرح طبعی سود کے برابر ہونا چاہئے کیونکہ موخرالذکر پہلے کے لئے بنیاد اور ماخذ کی حیثیت رکھتا ہے مزید برآں اگر روپے کی منفعت کی بناء پر منافعہ کی مروجہ شرح اونچی ہے، تو ربا القرض کی بھی اونچی شرحوں کی اجازت دی جانی چاہئے، آخری اہم بات یہ ہے کہ وہ کتاب مقدس کی ان تحریروں کا اثر جن کا مطلب یہ بتایا جاتا رہا ہے کہ سود حرام ہے، اتنا ہی کم قبول کرتا ہے جتنا فلسفیوں کے دلائل کا، جن کے بارے میں اس کا یہ خیال ہے کہ اگر موضوع کو صحیح نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو ان دلائل کی کمزوری واضح ہے۔

مذکورہ بالا اقتباسات سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ بسولڈ مولی نی اس کا ایک صاف گو اور لائق پیرو ہے، جیسا مولی نی اس کی تحریروں کے اقتباسات کی کثرت سے معلوم ہوتا ہے، بسولڈ نے اپنے نظریات کا اکثر حصہ مولی نی اس سے اخذ کیا ہے تاہم بسولڈ کے یہاں ہمیں مولی نی اس پر کوئی اضافہ یا نئی بات نہیں ملتی،

بیکن سود کو ایک معاشی ضرورت سمجھتا ہے مگر صرف برداشت کرنے کی حد تک

یہ بات انگریز فلسفی بیکن (BACON) کے بارے میں کہیں زیادہ درست ہے جو بسولڈ کے زمانے ہی میں سود کے موضوع پر لکھ رہا تھا، سود کے غیر فطری ہونے کے بارے میں قدیم خیالات اسے اس کی راہ سے نہیں ہٹا پاتے۔ ذہنی طور سے وہ کہیں زیادہ آزاد خیال ہے، اور اسے معاشیاتی زندگی کی ضروریات کا اتنا شدید احساس ہے کہ سود کی خوبیوں اور خرابیوں کے بارے میں غیر جانب دارانہ فیصلہ نہ کرسکنے اور سود کو ایک معاشیاتی ضرورت قرار دینے کے بارے میں اسے معذور سمجھا جاسکتا ہے، مصالح کے پیشِ نظر وہ سود کو برداشت کرنے پر آمادہ ہے۔ چونکہ لوگ سودی قرضوں کے لین دین پر مجبور رہیں اور کیونکہ قساوت اور سختی ان کے دلوں میں اس حد تک گھر کر چکی ہے کہ وہ بلا سود ادھار دینے پر آمادہ نہیں اس لئے اس کے علاوہ کوئی چارہ کار نظر نہیں آتا کہ سود کی اجازت دے دی جائے۔

سترھویں صدی میں سود کے نظریئے کی زبردست ترقی خصوصاً نیدرلینڈز میں

سترھویں صدی کے دوران نئے نظریئے نے بہت ترقی کی۔ خاص طور سے نیدرلینڈز (NETHERLANDS) میں اسے بہت فروغ ہوا۔ وہاں اس کی مزید ترقی کے لئے حالات کہیں زیادہ سازگار تھے، ان سیاسی اور مذہبی جھگڑوں کے دوران جن سے نئی آزاد سلطنت ابھری تھی۔

لوگوں نے اپنے آپ کو مستند ہستیوں کی پیروی سے آزاد کر لیا تھا۔ یہاں یہ بھی ہوا کہ کلیسا کے پادریوں اور مسیحی علماء کا اب رو بہ زوال نظریہ کہیں بھی حقیقی زندگی کی ضروریات سے اتنی سختی سے نہ ٹکرایا تھا۔ جتنا نیدرلینڈز میں جہاں ایک نہایت ترقی یافتہ معاشی تنظیم نے اپنے واسطے قرضے اور بنکنگ کا ایک مکمل نظام تخلیق کر لیا تھا اور جہاں نتیجۃً سودی لین دین عام تھا اور باقاعدگی سے کیا جاتا تھا، علاوہ بریں جہاں دنیوی قانون سازی نے عمل کے دباؤ کو قبول کر کے سود کا لینا دینا جائز کر دیا تھا۔ ایسے حالات میں ایک ایسے نظریئے کی معقولیت جو سود کو خدا کی مرضی کے خلاف اور قرضدار کو دھوکہ دینے کے مترادف قرار دیتا تھا کسی طرح بھی ثابت نہ کی جا سکتی تھی۔ اور یہ ناممکن تھا کہ اسے کتنی بھی قلیل مدت کے لئے چلایا جا سکے۔

ھیوگو گروشس
نظری طور سے سود کا مخالف۔ عملاً اجازت دیتا ہے

اس تبدیلی کا پیش رو ہیوگو گروشس (HUGO GROTIUS) کو قرار دیا جا سکتا ہے۔

ہمارے موضوع کا جو برتاؤ اس کے یہاں ملتا ہے وہ عجیب ملا جلا سا ہے، ایک طرف تو وہ اس بات کو صاف صاف تسلیم کرتا ہے کہ بائبل کے علماء کے مطابق سود کی حرمت کی بنیاد نظریاتی طور سے فطری انصاف پر رکھنا ناممکن ہے، اسے اس دلیل میں کوئی وزن نہیں معلوم ہوتا کہ روپیہ بانجھ ہے، کیوں کہ "آدمی نے اپنی مہارت سے مکان اور دیگر اشیاء کو جو فطری طور سے بے ثمر ہیں بارور بنا لیا ہے۔ وہ اس دلیل کا جواب بھی دیتا ہے کہ روپے کی منفعت کو جو اس کے صرف کر ڈالنے پر منحصر ہے روپے سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا" اور اس لئے اس کا معاوضہ علیحدہ سے لینا ممکن نہیں۔ عمومی طور سے وہ دلیلیں جو سود کو فطری انصاف کے خلاف قرار دیتی ہیں اس کی نظر میں چنداں قابلِ قبول نہیں لیکن دوسری طرف کتابِ مقدس کی وہ عبارتیں بھی جو سود کو حرام قرار دیتی ہیں اس کے نزدیک واجب العمل ہیں، اس طرح اپنے نتائج میں وہ چاہے صرف اصولی طور پر ہی سہی، اربابِ کلیسا کا ہمنوا ہے۔ عملی طور سے وہ حرمت کے اصول سے اس طرح ہٹ جاتا ہے کہ نقصانات کے معاوضے، منافعے کو ترک کرنے، قرض دینے والے کی پریشانی اور اس کے خطرہ کو برداشت کرنے کی بہت سی صورتوں کو صحیح بتا کر ان کی اجازت دیتا ہے، اور انھیں سود ہی کے قبیل کی چیزیں بتاتا ہے۔

اس طرح گروشس پرانے اور نئے نظریوں کے درمیان میں سے ایک بیچ کا راستہ نکال لیتا ہے، اگرچہ

اس راستے پر وہ ٹھٹھک ٹھٹھک کر چلتا ہے۔

اس طرح کے مذبذب خیالات بہت جلد پیچھے رہ گئے، اگلے چند سالوں میں دوسرے لوگوں نے نہ صرف حرمت کی عقلی بنیادوں بلکہ خود حرمت ہی کی بساط الٹ دی، فیصلہ کن لمحہ ۱۶۴۰ء سے کچھ پہلے آیا۔ ایسا معلوم ہوتا تھا گویا عرصۂ دراز کی بندشوں کو ایک دن میں توڑ کر ایسی تحریروں کا ایک پورا سیلاب اُمنڈ آیا تھا جن میں سود کی حمایت پورے زور و قوت سے کی گئی تھی اور یہ سیلاب اس وقت تک نہیں تھما جب تک کہ سود کے مسیحی اصولوں کو کم از کم نیدرلینڈز میں شکست نہیں دے دی گئی۔ لٹریچر کے اس انبار میں وقت اور مرتبہ دونوں کے اعتبار سے مشہور کلاڈیس سلے شیس (CLADIUS SALMASIUS) کو اوّلین مقام حاصل ہے۔ ۱۶۳۸ء کے بعد تھوڑے تھوڑے وقفے سے اس کی جو تصانیف سامنے آئیں ان میں سب سے زیادہ اہم یہ ہیں: 1. DE USURIS, 1638, DE MODO USURARUM, 1639;

- DE FOENORE TRAPEZITICO; 1640

سلے شیس کا استدلال: اگر عاریت جائز ہے تو قرض بھی جائز ہے، اشیاء کے قابلِ استہلاک و اتلاف پذیر ہونے کی بنیاد پر دی گئی دلیل کا جواب:

۱- اس طرح کی اشیاء کا ادھار دینا سرے سے ناجائز ہوگا۔

۲- اتلاف پذیر ہونا سود کے حق میں دلیل ہے۔

اس فہرست میں کچھ مختصر جدلیاتی تحریروں کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو سلے شیس نے ایکشیس اے مسالیا (ALEXIUS A MASSALIA) کے فرضی نام سے لکھیں مثلاً ——: DIATRIBA DE MUTUO: MUTUUM NON ESSE ALIENATIOEM, 1640[1] - ان کتابوں نے صرف اپنے بل پر سو سال سے زیادہ کے لیے سود کے نظریئے کی سمت اور مواد کا تعین کردیا اور جیسا کہ ہم دیکھیں گے آج کل کے نظریئے پر بھی ان کتابوں کے بہت سے اثرات پائے جاتے ہیں، چنانچہ سلے شیس کا نظریۂ سود ہمارے پورے غور و فکر کا مستحق ہے، سود پر سلے شیس کے نظریات اس کی کتاب "سود" (DE USURIS) کے آٹھویں باب میں نہایت مجمل اور فکر انگیز انداز میں ملتے ہیں، وہ خود اپنے نظریے کی پیش کش سے بات شروع کرتا ہے۔ سود قرض لی ہوئی رقم کے استعمال کے معاوضے کا نام ہے۔ قرض قانونی عقود کی اس قسم سے تعلق رکھتا ہے جس میں مالک اپنی چیز کی منفعت کسی دوسرے کو

[1] سلے شیس کی ان کے علاوہ بھی بہت سی تحریریں اس موضوع پر ہیں متن میں جن کتابوں کے نام دیئے گئے ہیں وہ بہر حال اس موضوع پر سب سے پہلے سامنے آئیں۔

دے دیتا ہے، اگر یہ زیرِ بحث چیز اتلاف پذیر نہیں ہے اور اگر اس منفعت کے استعمال کی قیمت نہیں دیتا ہے تو اس قانونی عقد کو COMMODATUM یعنی "عاریت" کہا جائے گا، اور اگر اس کا معاوضہ دیا جاتا ہے تو اس عقد کو LOCATIO یا CONDUCTIO یعنی "اجارہ" کہا جائے گا۔ اگر زیرِ بحث شے اتلاف پذیر یا گل سڑ جانے والی چیز ہے اور اس کی منفعت کے استعمال کا معاوضہ نہیں دیتا ہے تو یہ غیر سودی قرض (MUTUUM) ہے اور اگر اس کا معاوضہ دیتا ہے تو یہ سودی قرض (FOENUS) کہلائے گا۔ اس طرح سودی قرض کا تعلق غیر سودی قرض سے بالکل وہی ہے جو "اجارے" کا "عاریت" سے ہے۔ اور اس کی مانند یہ جائز بھی ہے۔[1]

صرف ایک چیز ایسی ہو سکتی ہے جسے ان دونوں کے بارے میں فیصلہ کرتے وقت وجہ امتیاز بنایا جا سکتا ہے اور وہ COMMODATUM (جہاں کہ ایک غیر اتلاف پذیر چیز مثلاً ایک کتاب یا غلام کو قرض پر دیا جاتا ہے) اور MUTUUM (جہاں ایک اتلاف پذیر یا گلنے سڑنے والی چیز مثلاً اناج یا روپیہ ادھار دیتے ہیں) کا وہ فرق ہے جو ان دونوں کی منفعت میں فطری طور سے پایا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں — جہاں ایک اتلاف پذیر' یا گلنے سڑنے والی چیز کو منتقل کیا جاتا ہے۔ منفعت کا حصول صرف ایک ہی دفعہ مکمل طور سے استعمال یا صرف کر ڈالنے میں منحصر ہے اور اس کے بارے میں یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں کسی چیز کی منفعت کو اس چیز کی ذات (عین) سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ سلے تھیس اس کا جواب یہ دیتا ہے کہ:

۱- اس دلیل کی بناء پر غیر سودی قرضوں کو بھی برا قرار دینا اور چھوڑنا پڑے گا، کیوں کہ اتلاف پذیر چیز کے بارے میں یہ ناممکن ہے کہ اس کی محض منفعت، جس کا کوئی وجود فی الحال نہیں، منتقل کی جا سکے چاہے اس کے عوض کوئی سود نہ بھی لیا جائے۔[2]

۲- اس کے برخلاف قرض لی ہوئی اشیاء کا اتلاف پذیر ہونا خود اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر سود ادا کیا جانا چاہئے۔ وجہ یہ ہے کہ کرائے پر دینے اور اجارے (LOCATIO, HIRE) کی صورت میں قرض دینے والا کسی بھی وقت اپنی ملک کو واپس لے سکتا ہے۔ کیوں کہ وہ ہنوز اس چیز کا (جس کی عین ابھی قائم ہے) مالک ہے،

[1] اجارے، اور عاریت، سودی قرض اور غیر سودی ان کو ایک دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ ہر ایک کی حقیقت ایک دوسرے سے مختلف ہے۔

[2] فقہائے اسلام قیمی اور مثلی اشیاء میں فرق کرتے رہتے ہیں اور اتلاف پذیر مثلی اشیاء کے ادھار کو جائز اور اتلاف پذیر قیمی اشیاء کے ادھار کو ناجائز کہتے ہیں، فلیراجع المبسوطات — مترجم۔

قرض کی صورت میں وہ ایسا نہیں کرسکتا، کیونکہ اس کی ملک استہلاک واستعمال کے ذریعے فنا ہو چکی ہے، چنانچہ روپے دینے والا ادائیگی میں تاخیر، پریشانیوں اور دیگر نقصانات کا شکار ہوتا ہے اور ان وجوہات سے اسے قرض کے عوض میں کچھ رقم کے مطالبے کا حق COMMODATUM کی بہ نسبت کہیں زیادہ معقول طریقے سے حاصل ہے[1]

سلے شیس کی تحریروں کی نوعیت اپنا موقف اس طرح بیان کرنے کے بعد سلے شیس اپنے مخالفین کے دلائل کے ایک ایک نکتے کی تردید کرتا ہے۔ ان تردیدوں کو پڑھ کر ہم یہ بات سمجھ سکتے ہیں کہ جہاں ایک صدی پیشتر مولی نی اس ناکام ہو چکا تھا وہاں سلے شیس اپنے معاصرین کو قائل کرنے میں کیوں کر کامیاب ہو گیا۔ یہ تحریریں بہت موثر ہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ استدلال کے اچھے نمونے کہلائی جاسکتی ہیں، ان کے مواد کا اکثر و بیشتر حصہ اس کے پیش رو خاص کر مولی نی اس نے فراہم کر دیا تھا مگر جس خوبی سے سلے شیس نے اس مواد کو استعمال کیا وہ اس کی مناظرانہ تحریروں کو اس سے پہلے کی تمام تحریروں پر فوقیت دیتی ہے، سلے شیس کے ․․․ کی چند مختلف مثالیں درج قارئین کی طبیعت پر ناگوار نہ گزریں گی۔ ان سے ہمیں اس جذبے کا بھی صحیح اندازہ ہو سکے گا جس کے تحت لوگ سترھویں صدی اور اٹھارھویں صدی کے اکثر حصے میں اس مسئلے پر بحث و مباحثہ کیا کرتے تھے، اور اس طرح پڑھنے والا ایک ایسے مصنف سے کہیں بہتر طور پر واقف ہو سکے گا جسے اگرچہ آج کل حوالے کے طور پر بہت استعمال کیا جاتا ہے مگر جسے پڑھنے کی تکلیف بہت کم لوگ گوارا کرتے ہیں چنانچہ میں ذیل میں اسی کے الفاظ میں اس کی مناظرانہ تحریروں کے بعض اقتباسات دیتا ہوں۔

آئندہ سطور میں جو کہا جا رہا ہے اس کا تعلق اور اثر سود کے نظریئے کی تاریخ سے بہت کم ہے۔ سب سے پہلے ایک پیچیدہ مگر جس کے بارے میں بہرحال یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ وہ اپنی ساری نزاکتوں کے باوجود بہ ثابت کرنگی

---

[1] فقہائے اسلام کے یہاں بھی عین اور دین کا فرق اور اس کے نتائج کا بڑا جاندار احساس ملتا ہے، ان دونوں میں فرق اتنا ہے کہ عین کے بارے میں حق استرداد اسی عین سے متعلق ہوتا ہے اور دین میں ذمے سے متعلق ہوتا ہے تاہم سلے شیس کا موقف اس فرق سے کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا۔ ثابت جو چیز کرتا ہے وہ حق استرداد مثل یا حق استرداد عین کے علاوہ ایک مقررہ اضافہ کے مطالبے کا استحقاق ہے جو ثابت نہیں ہوتا۔ مترجم۔

نہایت ناقص کوشش ملتی ہے کہ قرض کی صورت میں قرض دی ہوئی چیز سرے سے قرض دینے والے کی ملکیت سے خارج نہیں ہوتی۔ اس موضوع کے لئے DIATRIBA DE MUTUO نام کی پوری کتاب ہی وقف کردی گئی ہے، اس کے بعد انصاف اور ضرورت کی بنیاد پر ارباب کلیسا کی دی ہوئی دلیلوں کا جواب دیا گیا ہے۔ مثلاً یہ کہ قرض دار کے حق میں یہ نہایت ناانصافی ہے کہ ایک تو وہ قرض لی ہوئی رقم کا خطرہ برداشت کرے اور اس پر سود کا بوجھ مزید لاد دیا جائے اور اسے اس پر مجبور کیا جائے کہ وہ اپنے روپے کے پھل اور ثمرے کو ایک ایسے غیر شخص کے حوالے کرتا چلا جائے جس نے کسی قسم کا کوئی خطرہ برداشت نہیں کیا۔ یا یہ دلیل کہ سود کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ کاشتکاری، تجارت اور دوسری مفید صنعتوں سے تغافل برتیں گے جس کا نتیجہ ضرر عام کی شکل میں ظاہر ہوگا، آخری دلیل کا جواب دیتے ہوئے سلے شیس مقابلے کے فوائد کی سفارش کرنے کے موقع کو بھی ہاتھ سے نہیں جانے دیتا۔ سود خور جتنے زیادہ ہوں اتنا ہی اچھا۔ ان کا باہمی مقابلہ سود کی شرح کو گرانے کا باعث بنے گا۔ اس کے بعد نویں باب سے زور بیان اور علمیت کے غیر متوقع مظاہرے کے ساتھ اور نہایت فصیح و بلیغ تقریروں پر مشتمل اجزاء جن کے بارے میں تسلیم کرنا پڑے گا کہ لفاظی سے بھرے ہوئے ہیں، ہمارے سامنے آتے ہیں جن میں اس دلیل کو رد کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ سود ایک غیر فطری چیز ہے۔ آخر میں اس سوال کو فیصلہ کن انداز میں سامنے لایا جاتا ہے کہ سود جس کی تائید فطری قانون وانصاف سے ہوتی ہے کیا الٰہی قانون وانصاف بھی اس کی تائید کرتا ہے اور اس سوال کا جواب جیسا کہ ظاہر ہے اثبات میں دیا جاتا ہے۔

سلے شیس کی تحریروں کی سو برس تک تقلید ہوتی رہی

یہ تھے سلے شیس کے نظریئے کے بنیادی نکات، یہ نظریہ نہ صرف ارتقاء بلکہ ارتقاء کے درجے کو بھی ظاہر کرتا ہے۔ سو سال تک یہ حال رہا کہ اس موضوع پر اضافے کی شکل اس کے علاوہ اور کوئی نہ تھی کہ اسی استدلال کو زیادہ وسیع پیمانے پر اختیار کیا گیا اور کم و بیش بعض فنی تغیرات کے ساتھ اسے دہرایا گیا یا زمانے کی ضروریات کے مطابق اس میں تبدیلیاں کرلی گئیں، لیکن اسمتھ (SMITH) اور ٹرگوٹ (TURGOT) کے وقت تک سلے شیس کے نظریئے اور دلائل پر بنیادی طور سے کوئی اضافہ نہیں ہوا۔

جیسے جیسے سلے شیس کے نظریئے کے ماننے والوں کی تعداد بڑھتی گئی، کلیسائی نظریئے کے ماننے والے اسی نسبت سے کم سے کم تر ہوتے چلے گئے، جیسا کہ آسانی سے سمجھا جا سکتا ہے، اس کمی بیشی کی رفتار ان ملکوں میں تیز رہی جہاں ریفارمیشن کی تحریک اپنے شباب پر تھی یا جہاں جرمن زبان بولی جاتی تھی کیتھولک اور رومی زبانیں بولنے والے ممالک میں اس کی رفتار کہیں زیادہ سست تھی۔

جیسا کہ میں نے ابھی بتایا نیدرلینڈز میں سلے شیس کی کتابوں کے فوراً بعد اسی طرح کی کتابوں کا ایک پورا سلسلہ وجود میں آگیا۔ ۱۶۴۰ء ہی میں ہمیں کلاپن برگ (KLOPPENBURG)، باکس ہارن (BOXHORN)، مارلیشیس (MARESIUS)، گراس ونکل (GRASWINCKEL) کی لکھی ہوئی کتابیں مل جاتی ہیں۔ کچھ عرصے بعد ۱۶۴۴ء کے قریب TAFELH ALTERSTREIT کی بناء پر دونوں گروہوں میں ایک سخت تنازعہ برپا ہو گیا اور ۱۶۵۸ء میں اس کا نتیجہ عملاً سود کے حامیوں کی فتح میں نکلا، بعد کے چند سالوں میں نئے نظریئے کے حامیوں اور پیروؤں میں سب سے اونچا مقام مشہور اور با اثر وکیل گرہارڈ نوڈٹ (GERHARD NOODT) کو حاصل رہا جس نے اپنی تین کتابوں DE FOENORE ET USURIS میں سود کے پورے مسئلے پر نہایت تفصیل کے ساتھ بڑی معلومات افزا بحث کی۔ اس کے بعد سود کی مخالفت کے مظاہرے کم سے کم تر ہوتے چلے گئے، خاص طور سے اہلِ فن کے درمیان، تاہم ان کا وجود اٹھارھویں صدی کے نصف آخر تک اکا دکا طور پر مل جاتا ہے۔

تاریخِ طبری کے ماخذ

نوشتہ : ڈاکٹر جواد علی ، عراق اکادمی ، بغداد
ترجمہ : نثار احمد فاروقی ، دہلی یونیورسٹی ، دہلی

(۴)

(سلسلہ کیلئے دیکھئے: برہان ماہ مئی ۱۹۶۵ء)

جب وہ راویوں کے نقطہ ہائے نظر میں اختلاف کا ذکر کرتا ہے اور اُن کی روایتوں کو لکھتا ہے، تو اس کے ساتھ ہی کبھی کبھی ایسے جملے بھی لکھ جاتا ہے جو اس اختلاف کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مثلاً: قَالَ أَبُوجَعفَر: وَاختَلَفَ السَّلَفُ مِن أَهلِ العِلمِ فی ... " یا ذکر مَن قَالَ ذٰلِکَ ... فقَالَ بَعضُهُم ... وَقَدْ وَافَقَ قَولَ مَن قَالَ ... وقَالَ آخرُون ... قَالَ أَبُوجَعفرٍ وَقَد وَافَقَ قَولَ مَن قَالَ ...." یا اسی طرح کے دوسرے جملے۔

لیکن بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ حوادث کے بارے میں وہ اپنی رائے ظاہر کرے اور اُن کا گہرا اساسی تجزیہ پوری صراحت سے پیش کرے۔ کتاب کی اسانید میں جو بعض ایسے مقامات آئے ہیں وہ ظاہر کرتے ہیں کہ اس نے متعدد روایتوں کا نقد کیا ہے مثلاً: " قَالَ أَبُوجَعفَر والصَّحِیحُ عِندَنَا فِی ذٰلِکَ ...." یا " أَنَا أَشُکُّ فِی ذٰلِکَ " — یا ایسے جملے جو نقدِ روایت یا ترجیح کی طرف اشارہ کرتے ہیں، مثلاً: " وَقَد زَعَمَ بَعضُهُم " یا " قِیلَ " یا " یَقُولُ " — مگر اسے جدید معیارِ تحقیق سے " نقد " نہیں کہا جا سکتا۔ خصوصاً ایسے مواضع ا کتاب کے عام رجحان کی نسبت بہت کم بھی ہیں۔ یہ ہمیں اُس صراحت کی یاد دلاتے ہیں جو الطبری نے اپنی تفسیر کے

صفحات میں آراء و روایات کے نقد میں برتی ہے اور وہ بات اس تاریخ میں کم پائی جاتی ہے، اس کے برعکس وہاں یہ روایات زیادہ واضح اور بکھری پڑی ہیں — یہ غالباً دونوں کتابوں کے موضوعات کے طبعی اختلاف کا اثر ہے جس نے یہ تفاوت پیدا کیا ہے۔[1]

شوالے کی رائے اسی باعث مستشرق شوالے (SCHWALLY) الطبری کے طریقۂ تاریخ نویسی کو اہل حدیث کے طریقے پر شمار کرتا ہے، جو اس باب میں منفرد طریقہ ہے — کیوں کہ اس کا رجحان فنی نقطۂ نظر کے ماوراء ہے، مگر وہ اس نقص کی تلافی کتاب کو باعتبار مراجع و مصادر مال دار بنا کر کر دیتا ہے، جن سے تحقیق میں مدد ملتی ہے اور جو دوسری کتابوں میں دستیاب نہیں ہوتے — اور یہی بات تاریخ طبری کے مرتبے کو محققوں کی نظر میں بلند کر دیتی ہے، اور یہاں ہم خاص طور سے اُن اہم فصول کا ذکر کریں گے اور بعض ان کتابوں سے بحث کریں گے جو ابھی تک نہیں چھپی ہیں اور ان کے چھاپنے والوں کو تحقیق میں مدد ملے گی۔[2]

تجربات نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ ایک ذمہ دار مؤرخ کے لئے تاریخ نگاری میں زبانی روایات پر بھروسہ کرنا مناسب نہیں ہے، خصوصاً اس زمانے کی تاریخ کے بارے میں، جس میں وہ خود زندہ ہے، یہ تو ہو سکتا ہے کہ راوی محقق ہو، سچا ہو، اور دیانت دار ہو، لیکن وہ اپنے کسی خاص رجحان سے متاثر بھی ہو سکتا ہے۔ یا وہ بغیر تحقیق کے واقعات کو اخذ کر سکتا ہے، یا راوی نے اخذِ روایت میں جس شخص پر بھروسہ کیا ہے ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے قول میں صادق نہ ہو، یا حادثے کے بارے میں وہ کسی خاص رجحان سے متاثر یا منفعل ہو، یا اس نے خبر کو جس طرح سمجھنا چاہیے تھا سمجھا نہ ہو، اسی وجہ سے صحابہ اپنے علم و فضل کے باوصف ایک ہی خبر کے بارے میں اختلافِ فہم و ادراک کے لحاظ سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اسی لئے اصلی دستاویزوں، کتبوں اور کتابوں کی طرف رجوع کئے بغیر چارہ کار نہیں ہے، اور اصولِ نقد کا استعمال بھی ضروری ہو جاتا ہے — ابن الکلبی کا عمل اس بارے میں الطبری کے طریقے سے بہت مختلف تھا، اور ایسا بہت کم مؤرخوں نے کیا ہے، یعنی وہ خود کنیسوں اور دیارات میں جاتا تھا اور کتابوں کے بارے میں پوچھ تاچھ کرتا تھا، اس معیار سے الطبری کی تاریخ کا دوسرا حصہ کمزور معلوم ہوتا ہے، یعنی وہ حصہ جو اس زمانے کی تاریخ پیش کرتا ہے جس میں خود مؤرخ زندہ ہے، کیوں کہ صرف روایات پر اعتماد کرنے کا رجحان ہی کافی نہیں ہو سکتا۔ خلفاء کے

---

[1] دائرہ/ ۴۹۳

[2] SCHWALLY, 2, P. 141

محلوں کے رجسٹر، دفتروں کے ریکارڈ اور وہ دستاویزیں بھی دیکھنا ضروری ہیں جنھیں رجالِ سیاست وتدبیر نے مدوّن کیا تھا۔[۱]

اگرچہ الطبری کی یہ کتاب چوتھی صدی ہجری کے شروع میں ختم ہوگئی تھی، مگر فی الواقع تیسری صدی کی تالیفات کا آخری نمونہ پیش کرتی ہے، وہ صدی جو تالیف میں روایتِ عربیہ اور اسلوبِ عرب کی پختگی کے سلسلے میں زیادہ واضح ہے اور حقیقت میں تنہا یہ کتاب تاریخ نگاری کے ایک عہد کے خاتمے کی علامت اور دوسرے انقلابی دور کے آغاز کا اشارہ ہے۔

طریقۂ محدّثین | الطبری ایک محدّث تھا اور اس نے اپنی علمی زندگی کا آغاز درسِ حدیث سے کیا تھا، چنانچہ وہ جمعِ روایات تاریخی میں اور اُن کے نقد کے معاملے میں طریقۂ محدّثین سے متاثر تھا، چنانچہ وہ ماثور روایات جمع کرتا تھا اور انہیں اُن کے مصدرِ اصلی تک اسناد کے ساتھ مدوّن کرتا تھا۔ مثلاً کوئی شیخ جس پر وہ اعتماد کرتا ہو یا کوئی گواہ جو حادثے میں شریک رہا ہو یا اس کے بارے میں علم رکھتا ہو یا کوئی کتاب جسے اُس نے اسنادِ متصلہ کے ساتھ پڑھا ہو یا سنا ہو، یا اجازت لی ہو، یا اہلِ بادیہ کی کسی جماعت سے، یا دوسرے شہروں سے آنے والوں سے جنھوں نے حادثے پر وثوق کیا ہو۔ چنانچہ فنِ نقد یعنی جرح وتعدیل — اور اس نے مسلمانوں میں ترقی کرکے باقاعدہ فن کی حیثیت اختیار کرلی تھی —— زیادہ تر راویوں کی ذات سے متعلق ہو کر رہ گیا تھا۔ مورخ کے نزدیک راوی کا ایک اعتبار ومنزلت ہے اس کے مرویات کا نہیں۔ اس طریقے نے عصورِ اسلامیہ کے اخبار کے سلسلے میں تو صحت کی ضمانت کرلی لیکن یہ ماقبل اسلام کی تاریخ کے سلسلے میں صحت کی ضمانت کرنے میں ناکام رہا۔ اور یہ حصہ جدید مورخ کی نظروں میں عربوں کی تاریخ کا ضعیف ترین حصہ بن گیا۔[۲]

اس کے علاوہ الطبری کے اس طریقے نے نصوصِ تاریخیہ کے محفوظ کرنے میں بڑا اہم احسان کیا خصوصاً بعض

---

[۱] دائرہ/۴۹۳ " اور ہشام بن محمد الکلبی سے روایت ہے کہ اس نے بیان کیا کہ میں عرب کے اخبار اور آلِ نصر بن ربیعہ کے نسب نامے اور ان میں سے جن لوگوں نے آلِ کسریٰ کی طرف سے گورنری کی اُن کی عمریں اور ان کی تاریخیں حیرہ کے گرجاؤں سے نکلوایا کرتا تھا جس میں اُن کی حکومت اور اُن کے کارناموں کا سارا ریکارڈ تھا۔ (الطبری ۲/۳۷)

[۲] ملاحظہ ہو: علم التاریخ پر عبدالحمید العبادی کی تعلیق ص ۹۶ — اسی طرح "مصطلح التاریخ" تالیف اسد رستم کا چوتھا باب "العدالۃ والضبط" ص ۸۹ اور مابعد۔

فصلیں یا وہ اکا دکا حادثے جو آج "کان" کی خبر بن کر آتے ہیں۔

تاریخ الرسل والملوک ایک ایسا حیرت انگیز کارنامہ ہے جو اپنے مؤلف کی وسعتِ معلومات اور غیر معمولی ذہانت کا پتہ دیتا ہے، بعد میں آنے والے مصنفوں میں کوئی بھی جمع و تحقیق کا جدید معیار پیش نہیں کرسکا، نہ ان متاخر تاریخ نگاروں میں مختلف روایتوں کے جمع کرنے کا وہ شغف نظر آتا ہے جو ہم الطبری کے ہاں دیکھتے ہیں ان تاریخ نگاروں کے ایک گروہ نے کچھ ایسی چیزیں البلاذری سے اخذ کی ہیں جن کا ذکر الطبری کے ہاں نہیں ملتا۔ لیکن اس پر بھی انھوں نے الطبری سے اضافہ کیا ہے، بلکہ اکثر اوقات وہ وہاں سے شروع کرتے ہیں جہاں الطبری نے ختم کیا ہے۔ اور اس معاملے میں بھی الطبری کو فضیلت حاصل ہے۔[1]

روایات پر اعتماد لیکن تاریخ نگاری میں الطبری کا مذہب اور حوادث کے سلسلے میں اس کے نقطۂ نظر کا ادراک اس کی کتاب کا مقدمہ پڑھ کر ہو سکتا ہے۔ ہم اس مقدمے میں اسے ایک ایسے عالم کے روپ میں دیکھتے ہیں جو حفظِ روایت کا شوقین ہے۔ روایتوں کو جمع کرنے اور انھیں ترتیب دینے کا اہتمام کرتا ہے، اور عملی فائدے کی طرف اس کا رجحان نہیں ہے، اسی لئے اس کا نقطۂ نظر دوسرے راویوں کے نقطہ ہائے نظر میں دب کر رہ گیا ہے اور راویوں کی بہتات میں وہ ظاہر نہیں ہو پاتا۔ الطبری نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ ممالکِ اسلامیہ کی سیاحت میں بسر کیا تھا۔ وہ علاقے جو مشرقِ قدیم میں اسلامی ثقافت کے مراکز تھے اور اُن [illegible] شہروں کی زیارت بھی کی تھی جن کے آس پاس دنیا کے قدیم ترین شہروں کے آثار موجود تھے، اسی لئے اس نے اپنی تاریخ ایک شاہدِ عینی کی طرح لکھی ہے مگر اس نے جو تاریخِ قدیم مدون کی ہے اس میں جتنا وہ مواد ہے جو دوسروں کے ہاں نہیں ملتا۔ وہ اس نے اپنے مشاہدات سے نہیں لکھا ہے نہ ان کھنڈروں کا ذکر کیا ہے جن سے وہ گذرا تھا یا جن کے بارے میں لوگ کہانیاں سنایا کرتے تھے، اسی لئے وہ ہمیں کم از کم حیرہ یا واسط کے حالات بھی نہیں بتاتا ہے — نہ کسی دوسرے اسلامی یا جاہلی ملک کے حالات لکھتا ہے۔ نہ اس نے ان شہروں کی تاریخ میں سے کچھ مدون کیا ہے، جن سے وہ گذرا تھا، اس معاملے میں وہ المسعودی کا نقیض ہے جس نے اپنی کتابوں میں مشاہدات بھی قلم بند کئے ہیں خواہ وہ غیر منظم اور منتشر ہی ہیں، اس سے فی الواقع معلومات کی گرد آوری کا اشتیاق اور ان کے ادراک کی قابلیت ظاہر ہوتی ہے جو ایک مؤرخ کے لئے واجب ہے اور نقد کا میلان بھی پایا جاتا ہے جو تاریخ کے اہم مستلزمات

---

[1] دائرۃ ۴۹۳/۲۔

میں سے ہے، وہ ان قبیلوں کی عادتوں کا ذکر کرتا ہے جن میں وہ گیا تھا، اُن کے عقائد اور ادیان بتاتا ہے، اُن کی اجتماعی رسموں کا اور عجیب وغریب باتوں کا بیان کرتا ہے۔ یہ سب باتیں الطبری کو متوجہ نہیں کرتیں نہ وہ اُن سے متاثر ہوتا ہے۔

الطبری روایات کا شائق ہے اور انہیں اُن کی دوسری شکلوں کے ساتھ پیش کر دیتا ہے، یہ امر وہ قاری کے لئے چھوڑ دیتا ہے کہ اُن مختلف روایتوں سے جو نتیجہ چاہے، اخذ کرلے اور جس روایت کو چاہے صحیح سمجھے، اس کے نزدیک استنباط اتنا اہم نہیں جتنی تعمیم تاریخ اہم ہے، یہ اس کا فلسفہ ہے اور یہی اس کا نقطۂ نظر ہے، یہ اسکے ایک قول سے واضح ہوتا ہے:

"اور ہماری اس کتاب میں ناظرین دیکھیں گے کہ میں نے جو کچھ یہاں ثبت کیا ہے اس پر اعتماد کیا ہے اور یہ وہی اخبار ہیں جو مجھ سے روایت کئے گئے اور میں اُن کا بیان کرنے والا ہوں، یا وہ آثار جن کے راویوں کی اسنادیں میں نے جمع کی ہیں، بغیر اس کے کہ عقلی دلیلوں سے ان کو سمجھا جائے یا غور وفکر سے استنباط کیا گیا ہو، سوائے چند مقامات کے۔ جب کہ اخبار ماضیین کا علم یا اپنے زمانے کی خبریں ان لوگوں سے پہنچی ہیں جنھوں نے ان کا مشاہدہ نہیں کیا نہ ان کا زمانہ وقوع پایا۔ بلکہ [illegible] اور ناقلوں کے ذریعے سے آئی ہیں اور ان میں عقلی استخراج یا فکری استنباط سے کام نہیں لیا گیا، اس لئے اگر میری اس کتاب میں کوئی ایسی خبر آئے جسے ہم نے اگلے لوگوں سے نقل کیا ہے، اور جن کے تسلیم کرنے سے آج کا قاری ابا کرے یا وہ سامع کو اچنبھے میں ڈالدیں اس لئے کہ اُن کی صحت معروف نہیں یا معنی میں حقیقت نہیں، تو جان لینا چاہیے کہ اس میں (صحت یا صداقت) ہم سے پہلے سے ہی نہیں ہے اور بعض ناقلوں نے اسے ہم تک پہنچایا ہے اور ہم تک جس شکل میں یہ روایت پہنچی تھی ہم نے جوں کی توں بیان کردی ہے۔"[1]

الطبری اور ابن مسکویہ یہ تاریخ کے معاملے میں الطبری کی رائے ہے۔ یہاں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس رائے کا موازنہ ایک دوسرے مورخ کی رائے سے کیا جائے جو اگرچہ الطبری سے بعد کے زمانہ کا ہے، لیکن یہ اختلاف زمانہ

[1] الطبری: تاریخ جلد اول (طبع لائیڈن) دورۂ اولیٰ ۱/۶۔

دو آدمیوں کے مابین موازنہ کرنے سے منع نہیں کرتا۔ یہ مورخ ابن مسکویہ ہے، جس نے الطبری کی تاریخ سے بھی نقل کیا ہے۔ اور اس تاریخ کے راوی ابن کامل سے اس کی روایت کی اجازت حاصل کی ہے۔

ابن مسکویہ کی نظر میں تاریخ ایسے مدون تجربات کا نام ہے جو اسلاف پر گذرے اور یہ اچھا ہے کہ اخلاف اُن سے آگاہ ہوں اور انھیں پڑھیں اور پیش آنے والے حوادث سے نپٹنے میں انھیں اپنا امام بنائیں:

"کیوں کہ دنیا کے معاملات ایک جیسے ہیں اور احوال بھی یکساں ہیں اور انسان نے جو کچھ محفوظ کیا ہے وہ گویا اس کے تجربات ہیں، جو اس نے دوسروں تک پہنچائے ہیں اور اس طرح بیان کئے ہیں گویا وہ اس سارے زمانے میں خود زندہ رہا ہے اور ان احوال سے خود گذرا ہے۔ انسان نے اپنے ان احوال کا ایک باخبر کی طرح سوگ کیا ہے اور اُن کے وقوع سے پہلے اُن کا عرفان حاصل کرلیا ہے، اور انھیں اپنا نصب العین اور مینی فیسٹو بنالیا ہے۔ اس طرح اس نے اُن سے مقابلہ کرنے اور دشواریوں پر فتح پانے کے لئے اپنے تئیں تیار کیا ہے۔

کوئی امر اپنے وقوع سے پہلے واضح نہیں ہوتا، اس لئے وہ انھیں ایک ایسے اجنبی کی نگاہ سے نہیں دیکھتا جسے ہر نئی پیش آنے والی مصیبت پریشان کردیتی ہے، یا ہر جدید حادثہ دہشت زدہ بنا دیتا ہے۔"[1]

اور اسی نظریۂ تجربات کے پیش نظر ابن مسکویہ نے زمانہ ما قبل اسلام کی تاریخ میں اختصار سے کام لیا ہے اور صرف وہی باتیں اخذ کی ہیں جن میں کوئی فائدہ یا موعظت ہے، یا وہ کچھ سکھاتی ہیں، یا وہ باتیں جن کا تعلق شہروں کی عمارتوں سے ہے یا سیاسات سے ہے اس نے رعایا کے اقوال اور فوج کی نیات کی اصلاح، یا جنگ

---

[1] تجارب الامم وتعاقب الہمم (مرتبہ گب) جلد ۱ ص ۱ (طبع امدروز) القاہرہ ۱۹۱۴ء ترجمہ مؤلف ۲/۱۔
ابن مسکویہ کا پورا نام ابو علی احمد بن محمد بن یعقوب، اور لقب مسکویہ ہے۔ وہ ۴۲۱ھ میں مرا دیکھ: یاقوت: الارشاد ۸۸/۲ و بعد۔ ابن القفطی: تاریخ الحکماء/۳۳۱، طبع لیپزگ - روضۃ الافراح ونزہۃ الارواح (یا نزہۃ الارواح وروضۃ الافراح) مؤلفہ شمس الدین محمد بن محمود الشہرزوری الاشراقی ورق ۱۸۳ میں "تہذیب مسکویہ" درج ہے۔ لعراقی میں نسخہ برٹش میوزیم کا اورینٹل (نسخہ بذیل ۲۳۳۴۵) نیز BROCKELMANN: G.A.L. VOL , P 342. SUPPL. I P 582
ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM VOL. 2 P 404

کے چیلے لوگوں کے مکر و فریب، یا جو ترکیبیں دشمن کے لئے اختیار کی گئیں یا وہ جو کرنے والے ہی کے گلے پڑ گئیں، یا اُن اسباب کا ذکر جن سے کسی قوم نے اقتدار کے زمانے میں پیش قدمی کی یا وہ احوال جن کی وجہ سے دوسرے پیچھے رہ گئے — اور ان سب باتوں کے پیش کرنے سے اس کا مقصد یہ ہے کہ علم تاریخ وزیروں اور سیاست دانوں کے خلفاء اور ارباب حل و عقد کے لئے ایک سبق بن سکے۔ وہ کہتا ہے:

"اسی لئے میں نے یہ کتاب جمع کی ہے اور اس کا نام تجارب الامم رکھا ہے۔ اس سے سب سے زیادہ فائدہ اٹھانے والے اور سب سے زیادہ بہرہ مند ہونے والے، اور حظ حاصل کرنے والے وزیر، اور فوجی لوگ، سیاست داں؛ اور امور عامہ و خاصہ کے متعہدین ہیں، پھر انسانوں کے متوسط ہی طبقات ہیں، اور سب سے کم فائدہ اٹھانے والے بھی اسے تدبیر منزل کی باتوں سے اور دوستوں کے قصوں اور عجیب و غریب باتوں کے بیان سے خالی نہیں پائیں گے اور اس کے ساتھ ہی وہ داستان سرائی بھی ملے گی جسے وہ دوسری کتابوں میں پاتے ہیں، اور جسے ہم نے چھوڑ دیا ہے۔"[1]

نظریۂ افادیت انھیں مذکورہ اسباب کی وجہ سے ابن مسکویہ نے اخبار ماضی کے اُن اہم حوادث کے بیان پر اکتفا کیا ہے جن میں انسانوں کے لئے کوئی عملی فائدہ ہے۔ چنانچہ وہ اُن لوک قصوں اور اساطیر کو زیادہ تفصیل سے بیان نہیں کرتا جو پرانی قوموں سے منقول ہوتے آئے ہیں اور نہ اسرائیلیات کی طرف توجہ کرتا ہے، کیوں کہ وہ دیکھتا ہے کہ یہ سب اخبار وہ ہیں:

"جو اُن خبروں سے بھرے پڑے ہیں جو خرافات اور قصہ کہانیوں کی راہ سے آتی ہیں، جن کا فائدہ بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ خواب آور ہیں یا حیرت آفریں ہیں، یہاں تک کہ وہ انھیں سنتے سنتے نیند میں غرق ہو جاتا ہے، یا اُن سے اُکتا جاتا ہے تو اُن کا فائدہ بھی ختم ہو جاتا ہے اور اُن کے سامع یا قاری کو کوئی ایسا رشتہ ہاتھ نہیں آتا جو ایک واقعے کی کڑی دوسرے سے ملا دے، بلکہ وہ ایک نکتے کو دوسرے کے سامنے آنے سے پہلے ہی بھول جاتا ہے ...."

---

[1] تجارب الامم جلد ۱/۱-

محض اسی سبب سے ہم نے انبیاء علیہم السلام کے معجزوں کا یا اُن سے متعلق تنبیہوں کا تذکرہ نہیں کیا۔ کیوں کہ ہمارے زمانے کے لوگ ان باتوں سے کوئی ایسا تجربہ حاصل نہیں کر سکتے جو انھیں پیش آنے والے امور میں معاون ثابت ہو۔ بلکہ ان میں جو بشری تدابیر ہیں اُن کا اعجاز سے علاقہ نہیں..... اور ہم نے اسے خدائے عز وجل کے ذکر سے شروع کیا ہے، اور پھر طوفان (نوح) کے بعد کے جو اخبار ہم تک پہنچے ہیں۔ اس سے پہلے کے حوادث کو غیر معتبر ہونے کی وجہ سے ترک کر دیا ہے اور اس لئے بھی کہ جو کچھ منقول ہوا ہے اس میں افادیت کا عنصر نہیں ہے جس کی وجہ سے ہم ذکر کرتے اور اپنی کتاب کے شروع میں جگہ دیتے۔"[1]

ابن مسکویہ نے زمانہ ماقبلِ اسلام کے اخبار میں اختصار سے کام لیا ہے، مگر وہ اہلِ فارس کے اخبار قدرے تفصیل سے بیان کرتا ہے، کیوں کہ وہ خود بھی اُن میں سے ہے، یہ رجحان اس کے قومی شعور کی وجہ سے ہوا ہے۔ اس کے برعکس الطبری نے زمانہ ماقبلِ اسلام اور زمانہ مابعدِ اسلام دونوں کے اخبار میں تفصیل کو ملحوظ رکھا ہے کیوں کہ وہ ایک عالم اور محدث ہے اور اپنا علم لوگوں کے سامنے پیش کرنا چاہتا ہے، اور اپنی تحقیقات طالبینِ علم تک پہنچانا چاہتا ہے۔

حولیات حولیات کی صورت میں تاریخ کی تدوین کا طریقہ مورخ کو ترتیبِ سنین کا پابند بنا دیتا ہے اور یہ تاریخ کے قدیم ترین طریقوں میں سے ہے، یہ آشوریوں میں رائج تھا اور مصری و بابلی بھی اس سے واقف تھے، یونان اور رومان کے بھی بہت سے مورخوں نے اسے برتا ہے۔ اس میں اور تاریخ نگاری (CHRONICLES) میں کہ وہ بھی ترتیبِ زمانی کی پابند ہے۔ یہ فرق ہے کہ موخرالذکر میں اگرچہ تاریخی ترتیب کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ پھر بھی مہینوں اور برسوں کی منطقی ترتیب لازمی نہیں ہوتی۔[2] عربوں کی عام تاریخوں میں سے بیشتر دونوں طریقوں کی جامع ہیں جیسا کہ الطبری نے کیا ہے۔

الطبری نے اپنی کتاب میں تسلسلِ حوادث کو ملحوظ رکھا ہے، چنانچہ اس نے وقائع کو اُن کے حدوث کی

---

[1] تجارب الامم جلد ۱ ص ۲۔

(2) ALFERD FEDER: LEHRBUCH DER GESCHICHTLICHEN METHODE REGENSBURG. 1924 P. 92

ترتیب سے سال بہ سال لکھا ہے، اور اس طرح اس نے ہجرت کے پہلے سال سے ۳۰۲ھ تک کے واقعات قلم بند کئے ہیں، ان برسوں میں جو کچھ ہوا ہے، اگر وہ قابلِ ذکر ہے تو الطبری نے اس کا ذکر کیا ہے، لیکن اگر حادثہ طویل ہے تو وہ اسے باعتبارِ سنین اجزاء میں تقسیم کر دیتا ہے، یعنی جس سال میں اس حادثے کا جتنا جزو واقع ہوا اتنا بیان کر دیتا ہے یا پہلے پورا واقعہ مجملاً بیان کر دیتا ہے پھر اسے مناسب مقامات پر تفصیل سے قلم بند کرتا جاتا ہے، اسی طریقے کو حولیات (ANNALS) کہا جاتا ہے۔

وقائع | لیکن اس کی تاریخ کا پہلا حصہ، اور وہ قبلِ اسلام سے ابتدائے آفرینش تک کے واقعات پر مشتمل ہے وہاں الطبری نے حوادث کے بیان کا دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے یہاں وہ واقعات کی سال بہ سال ترتیب ملحوظ نہیں رکھتا، یہ غیر ممکن بھی تھا۔ بلکہ وہ اس نہج پر چلا ہے، جس پر اکثر مورخین عمل کرتے ہیں جو عہد نامۂ توراۃ کے اسلوب کی تقلید میں پہلے آفرینش کا پھر انسان کی پیدائش، اور انبیاء کی بعثت کا بیان کرتے ہیں جیسا کہ توراۃ میں وارد ہوا ہے پھر ان حوادث سے بحث کرتے ہیں جو ان انبیاء کے زمانے میں پیش آئے اور ان بادشاہوں کا بیان کرتے ہیں جو ان کے ہم عصر تھے اور پھر ان بادشاہوں نے جو لڑائیاں کیں یا ان سے متعلق جو حوادث ہیں ان کا بیان ہوتا ہے۔ پھر ان امتوں کا تذکرہ آتا ہے جو انبیاء کے بعد ظہورِ اسلام تک پیدا ہوئیں۔ یہ اس کتاب کا معروف طریقہ ہے اور اسے تدوینِ تاریخ میں "تاریخ" یا وقائع (CHRONICLES) کہا جاتا ہے[1]

مذکورہ بالا دونوں طریقوں میں الطبری کی پیش رو علماء کی ایک جماعت ہے جس میں الہیثم بن عدی (متوفی ۲۰۷ھ) بھی شامل ہے جس نے تاریخ کی ایک کتاب شہور و سنین کی ترتیب سے لکھی تھی[2] اسی طرح جعفر بن محمد بن الازہر بن عیسیٰ الاخباری (متوفی ۲۷۶ھ) نے بھی سنین کی ترتیب سے ایک تاریخ لکھی تھی[3]

---

[1] FLINT (R): HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY 1893 PP 157

& ENCYCLOPAEDEA BRITANNICA (ARTICLE: CHRONICLES)

[2] احمد امین ضحی الاسلام (۱۹۳۵ء) ص ۳۵۸۔ کتاب التاریخ علی السنین ۔ الفہرست ص ۱۴۲ (طبع مصر) الہیثم بن عدی۔ ابوعبدالرحمٰن الطائی الکوفی۔ اخباری اور مورخ تھا اس نے مجالد اور ابن اسحٰق اور ایک جماعت سے روایت کی۔ وہ متروک الحدیث ہے۔ اور ابو داؤد سجستانی اسے "جھوٹا" کہتا ہے۔ الشذرات ۲/۹ ۔ امام احمد کہتے ہیں: وہ صاحب اخبار تھا اور گھڑنے بھی کرتا تھا۔ متروک الحدیث ہے اور اس کا دہی مقام ہے جو واقدی کا ہے ۔ لسان المیزان ۶/۲۱۰ ۔ کتاب التاریخ علی السنین۔ الوفیات ۲/۲۴۹

[3] الفہرست ۲/۵۳ (طبع یورپ) یاقوت: الارشاد ۲/۳۴۷ ۔

الطبری نے اپنی کتاب میں بعض ایسی کتابوں کے اقتباسات محفوظ کردیئے ہیں، جنھیں زمانے نے ضائع کردیا۔ اور حضرات عبداللہ بن عباس، مجاہد، عاصم، قتادہ، کعب الاحبار، وہب بن منبہؒ، عبداللہ بن سلام، الزہری، الشعبی، ابومخنف وغیرہ کے اقوال سے بہترین حصے ہم تک پہنچا دیئے ہیں۔ اسی طرح اُن قدیم کتابوں کی عبارتیں محفوظ کردی ہیں جو صدر الاسلام کی تاریخ اور احداثِ سیاسی کے موضوع پر لکھی گئی تھیں اُس نے یہ اقتباسات اُن کتابوں سے لئے ہیں جو ان موضوعات سے مختص تھیں یا اُن لوگوں سے جو ان حوادث کو درایۃً یا اپنی اطلاعات کی رو سے جانتے تھے۔ اس نے اسرائیلیات کا موضوع ان کتابوں سے لیا ہے جو وہب بن منبہ کے اقوال پر مبنی تھیں اور عربِ قدیم کی تاریخ کے بیان میں اُن اخباریوں پر اعتماد کیا ہے جو اس کا علم رکھتے تھے مثلاً عبید بن شریہ، ور الاصمعی اور الشعبی و محمد بن السائب الکلبی، خاص طور سے فارس اور عراق کی تاریخ میں اور سیرۃ میں اس نے سیرۃ محمد ابن اسحٰق پر اعتماد کیا ہے، سیرۃ کی بعض دوسری کتابوں سے بھی اخذ کیا ہے جن کا ہم بعد میں ذکر کریں گے۔ اس نے وہب بن منبہؒ کے مغازی سے کچھ اخذ نہیں کیا، کیوں کہ وہ اس معاملے میں وہب کو معتبر نہیں سمجھتا جیسا کہ ہم نے پہلے بھی اشارہ کیا ہے۔

کلیسائی نظریۂ تاریخ الطبری نے عام تاریخ لکھنے والے اکثر مورخوں کی طرح' اپنے عہد کی عام اسپرٹ سے متاثر ہوکر سیاسی تاریخ پر توجہ کم رکھی ہے، صرف عالمِ عربی کے جمہور مورخین ہی اس نظریے کے پیرو نہیں تھے بلکہ عرب سے باہر کی دنیا میں بھی یہی حال تھا۔ مثلاً نصرانی دنیا کے مورخ کلیسائی نظریات سے متاثر تھے اور انھیں اصولوں پر تاریخ کی تفسیر کرتے تھے۔ سب سے پہلے ایک کلیسائی فلسفی اغسطین ST. AUGUSTINUS نے اپنی کتاب " خدا کی مملکت کے بارے میں بارہ صحیفے "[1] میں اس نظریے کو اپنایا اور اس کے قواعد وضع کئے۔ چنانچہ اس نے تاریخ کو دو قوتوں کی نبرد آزمائی کی داستان بنا کر پیش کیا یعنی ایک آسمانوں میں خدا کی حکومت جو حق اور عدل پر مبنی ہے اور دوسری شیطان کی مملکت (TEUFELSREICH) جو زمین پر قائم ہے اور جس سے گراوٹ اور گمراہی پیدا ہوتی ہے۔ اس کی تکوین خطاؤں سے ہوئی ہے اور اس کا پہلا باشندہ

---

[1] تالیف ما بین ۴۱۳ - ۴۲۶ عیسوی۔ "DE CIVITATE DEI"

BERNHEIM: EEINLEITUNG IN DIE GESCHICHTSWISSENSCHAFT P. 19

قابیل (KAIN) تھا، اور ھابیل (ABEL) جسے خدا نے اپنی مہربانی سے نوازا تھا۔ آسمانوں کی مملکت کا رہنے والا تھا، اسی خیر و شر کی نزاع سے تاریخ پیدا ہوئی ہے جو بالآخر خداوندی کی مملکت کے غالب آنے اور انسان کے خطاؤں سے نجات پانے پر منتہی ہوگی اور ایک نجات دہندہ کے ظاہر ہونے اور زمین پر اپنی تعلیمات پھیلانے پر اس کا خاتمہ ہوگا۔ اس وقت مومنین گمراہوں کی حکومت کا مقابلہ کریں گے اور عدل کی سیادت قائم ہوجائے گی اور شیطان کا عمل زائل ہوجائے گا اور امن قائم ہوگا۔ ہر قسم کے آثارِ فساد فنا ہوجائیں گے۔ اس کے بعد ہی قیامت آئے گی جب کہ "اللہ کی اولاد" آسمانی حکومت میں "ابدیت" حاصل کرلے گی۔[1]

بنا بریں انسانیت کی تاریخ دراصل قوموں کے مقابلے اور ان کے انقلابات کی داستان ہے جس کا انجام فضیلت اور ایمان پر ہوتا ہے، اور اس میں پیش رفت کرنا مومنوں پر بحیثیت افراد اور بحیثیت حکومت واجب ہے تاکہ اللہ کے اوامر کو نافذ کیا جاسکے اور گمراہوں میں صداقت کا کلمہ پہنچایا جائے، اگر ایسا کیا گیا تو آسمانی حکومت کی وطنیت حاصل ہوجاتی ہے، اور یہیں سے "پاپائیت" کا اقتدار دوسرے تمام اقتدار وں پر غالب ہوجاتا ہے، کیوں کہ وہ خود کو زمین پر "مسیح" کا نمائندہ کہتی ہے، پس اس کے اوامر کی اطاعت کے معنی ہیں اللہ کے احکام کی پیروی کرنا۔ اور اس کے احکام کی مخالفت کا مطلب ہے خدا کے احکام سے روگردانی۔ یہی تفسیر تاریخ میں کلیسا کا رسمی نظریہ ہے اور اس نے قرونِ وسطیٰ میں سیاست عالم کی توجیہ میں بڑا اہم رول ادا کیا ہے۔[2] (باقی)

---

[1] BERNSTEIN. P 20 ALFRED FEDER P. 320

[2] BERNHEIM: MITTELALTERLICHE ZEITSCHAUUNGEN IN IHREM EINFLUSS ANF POLITIK UND GESCHICHTSCHREIBUNG TEIL 1. 1918

عربی ہندسے

از جناب سید محمد عبادت اسنقوی امروہوی

مجلۂ برہان فروری ۱۹۶۵ء کے شمارے میں مولانا قیصر صاحب کا ایک تحقیقی مضمون "ــــــ سدمی علوم کے ہندی مصادر" پڑھا۔ اس کے مطالعہ کے بعد دماغ میں چند سوالات پیدا ہوئے جن میں سب سے اہم سوال یہ تھا کہ، گر عربوں نے ہندسوں کا استعمال ہندو سے سیکھا ہے اور عربی ہندسے ہندی ہندسوں سے ماخوذ ہیں تو عربی ہندسوں اور ہندی ہندسوں میں مشابہت خصوصی ہونا ضروری ہے، مگر تعمق کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ یہ خیال ایک غلط فہمی پر مبنی ہے۔ عربی ہندسے جن کو ارقام عربی کہا جاتا ہے اور جن سے یورپین ہندسے ماخوذ بتائے گئے ہیں یہ دراصل عرب ہی کی ایجاد ہیں، ہاں ان میں چند ہندسے ضرور دوسرے رسم الخطوں سے اخذ کئے گئے ہیں مگر وہ عبرانی یا سریانی سے ماخوذ ہیں نہ کہ ہندی سے۔

عرب ریاضی داں بالعموم اپنے ہندسوں کو "الارقام الهندیه" کے نام سے یاد کرتے رہے ہیں، اور یہ غلط فہمی آج تک عام ہے۔ ابوریحان البیرونی تحریر کرتے ہیں:

"ہندو اپنے حساب میں اپنے حروف سے کوئی کام نہیں لیتے جیسا کہ ہم لوگ جملوں کی ترتیب میں اپنے حروف سے کام لیتے ہیں ان کے یہاں اس مقصد کے لئے ارقام (ہندسے) مقرر ہیں، جنھیں وہ انک کہتے ہیں، ہم لوگ جو ہندسے استعمال کرتے ہیں وہ ان کے یہاں کی بہتر صورت سے ماخوذ ہیں۔"

قرونِ وسطیٰ کے ماہرینِ علمِ ریاضی میں علامہ بہاؤ الدین عاملی نے اپنی کتاب خلاصۃ الحساب کے
مقدمہ میں تحریر فرمایا ہے:

"قد وضع لها حکماء الهند الارقام التسعة المشهورة وهی هذه" (۹۸۷۶۵۴۳۲۱)

یعنی حکمائے ہند نے حساب کے لئے ۹ ہندسے وضع کئے جو عام طور سے مشہور ہیں اور وہ یہ ہیں (۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹)
اور حال کے مصنفین میں جرجی زیدان نے اپنی کتاب الفلسفۃ اللغویہ میں بعنوان "الارقام الهندیہ"
تحریر کیا:

"والظاهر ان العرب اخذوا هذه الارقام عن الهنود"

یعنی یہ بات ظاہر ہے کہ عرب نے ان ارقام کو ہنود سے اخذ کیا ہے۔

مذکورہ تحریرات کے پڑھنے کے بعد کسی قاری کو اس معاملہ میں شک نہیں رہنا چاہئے کہ عربوں نے ہندسے ہندوستان سے سیکھے، لیکن بابِ تحقیق ہر وقت کھلا ہوا ہے۔ لہٰذا ہمارے لئے غور طلب یہ امر ہے کہ عربی ہندسے کہاں تک ہندی ہندسے کہے جانے کے مستحق ہیں۔ تو سب سے اول ہمیں اس بات کی تحقیق کرنے کی ضرورت ہے کہ ہند میں جو ہندسے استعمال ہو رہے ہیں یا اب سے قبل استعمال ہوئے ہیں ان کی صورت کیا تھی اور کیا ہے؟ اگر عربی ہندسے وہی ہیں جو ہندی میں کبھی استعمال ہوئے یا آج استعمال ہو رہے ہیں یا عربی ہندسے ان ہندی ہندسوں سے مشابہتِ خصوصی رکھتے ہیں تو یہ بحث یہیں ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن جب ہم نئے اور پرانے ہندی ہندسوں کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں عربی اور ہندی ہندسوں میں کوئی مشابہتِ خصوصی نظر نہیں آتی۔ ہم اپنی تحقیق کی بنا پر ہندی ہندسوں کا ایک نقشہ پیش کرتے ہیں جس میں سنسکرت اور دیوناگری میں استعمال کئے گئے ہندسوں کی وضاحت ہے تاکہ ہر قاری آسانی سے ہماری دماغی خلش تک پہونچ جائے اور اس نقشہ کی روشنی میں خود آسانی و سہولت کے ساتھ فیصلہ کر سکے۔

	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹
پہلے سنسکرت میں ہندسے یوں لکھے جاتے تھے	—	=	≡	[illegible]		[illegible]	[illegible]		[illegible]
پھر ہندسوں کی ہندی میں یہ صورت ہو گئی	—	=	≡	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
دیوناگری میں ہندسے یوں لکھے گئے	१	२	३	४	५	६	७	८	९
دیوناگری کے آج کے ہندسے	१	२	३	४	५	६	७	८	९
ارقام عربیہ (عربی ہندسے)	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹

اس جدول کے مطالعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ سوائے ۲ - ۳ کے جن کے اندر مذکورہ بعض ہندسوں کی شکل کے ساتھ ایک ہلکی سی اور اتفاقی مشابہت پائی جاتی ہے اور کوئی بھی ہندسہ آپس میں ایسی مشابہت نہیں رکھتا جو اس بات پر دال ہو کہ عربی ہندسے ہندی ہندسوں سے ماخوذ ہیں۔ بظاہر اس غلط فہمی کی اصل وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ علمائے سابقین ہندی، دردیوناگری ہندسوں سے واقفیت نہیں رکھتے تھے اور چونکہ سہل ترین طریقۂ حساب اہلِ عرب نے اہلِ ہند سے سیکھا تھا اور اس کو اپنی اصطلاحوں اور اپنے ہندسوں میں منتقل کیا تھا، لہٰذا پہلے کے طرقِ حساب سے اس کو ممیز بنانے کے لئے اپنے ان منتقل کئے ہوئے قوانینِ حساب کا نام انھوں نے الحساب الھندی رکھا اس وجہ سے آگے چل کر وہ ہندسے بھی جو عربی نژاد تھے ہندی سمجھے جانے لگے،

اب ہمیں اس مسئلہ پر یوں بھی غور کرنا ہے کہ یہ ہندسے کس طرح وضع ہوئے۔ تو جب ہم دنیا کے جدید وقدیم رسم الخطوں کا استقراء کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہونچتے ہیں کہ شاید ہندسوں کے واضعین نے ان علامات کو اپنے الفاظِ مکتوبہ سے اخذ کیا ہے اور وہ بدلتے بدلتے ایک مخصوص علامت بن گئے ہیں، یہ بات ان رقوم کے مطالعہ سے صاف ہوجاتی ہے جو اُردو میں آج بھی مستعمل ہیں - عرب اور وہ تمام قومیں جن پر تمدنِ عرب نے اپنا پورا اثر ڈالا اعداد کو الفاظ میں لکھنے کی عادی رہی ہیں چنانچہ عربی تمدن سے متاثر قوام نے اپنی حسابی سہولت کے لئے رقوم ایجاد کرلیں جو سب کی سب مکتوبہ الفاظ کی بگڑی ہوئی صورتیں ہیں، جیسا کہ ذیل کی جدول سے واضح ہے:

عدد	عددان	ثلٰثہ	اربعہ	خمسہ	ستہ	سبعہ	ثمانیہ	تسعہ	عشرہ	احد عشر
رقم	[illegible]	ے	للعہ	ص	ے	معہ	ملے	لعہ	عمد	لرعہ
اثنا عشر	ثلٰثہ عشر	اربعہ عشر	خمسہ عشر	ستہ عشر	سبعہ عشر	ثمانیہ عشر	تسعہ عشر	عشرین	مارہ	الف
عمہ	سمہ	للوعہ	ومہ	عہ	روعہ	مدہ	لوعہ	عمت	ما	الر

مذکورہ صورتِ حال کو دیکھتے ہوئے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ادر مقامات پر بھی جو علامات بطور ہندسوں کے استعمال ہوتی ہیں وہ یا تو کہیں سے درآمد کی گئی ہیں یا وہیں کے الفاظ و حروف کی شکلوں کو بگاڑ کر مخصوص علامات میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ تو اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عربی ہندسے جو اب بھی تھوڑی تبدیلی کے ساتھ فارسی اور اُردو میں مستعمل ہیں، ان کا ماخذِ حقیقی کیا ہے؟ یہ بات تو واضح ہو چکی کہ ان کا ماخذ ہندی ہندسے نہیں ہیں، لہذا ہم یہ تجویز کر سکتے ہیں کہ عربوں نے اپنی عادت کے مطابق ان کے الفاظ و حروف کو مختصر کر کے کچھ علامات بنالی ہیں جو آج تک وسطِ مشرق میں عام طور پر رائج ہیں

عربی میں ایک ۱ کے لئے احد کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ اس کا حرفِ اوّل یعنی (ا) ہے کر اس عدد کے لئے علامت تجویز کر دی گئی۔ اور دو ۲ کے لئے عرب اثنین کا لفظ استعمال کرتے ہیں اس کی علامت کے لئے (ث اور نصف دائرہ نون کا لے کر یوں (۲) استعمال کیا گیا۔ اسی طرح تین ۳ کے لئے لفظ ثلثہ مستعمل ہے اس کو مختصر کر کے یہ صورت (۳) دیدی گئی۔ اور چار ۴ کے لئے اربعہ استعمال ہوتا ہے اس کی علامت کے لئے حرف (ع) کو کافی سمجھا گیا اور یوں (ع ع) لکھا گیا۔ اور پانچ ۵ کے لئے خمسہ استعمال ہوتا ہے۔ اس کو بطور خط شکست (ہ یا ۵) یوں لکھا گیا۔ اور چھ ۶ کے لئے لفظ ستہ مستعمل ہے اس کو (س) لکھا گیا، آگے چل کر وہ (۶) بن گیا۔ سات ۷ کے لئے سبعہ مستعمل ہے جو اوّل غالباً یوں (سعا) لکھا گیا ہو گا پھر رفتہ رفتہ (۷) بن گیا۔ اسی طرح آٹھ ۸ کے لئے ثمانیہ کا لفظ ہے جس کو مختصر کر کے (۸) لکھا گیا ہو گا پھر اس کا ابتدائی حصہ متروک ہو کر صرف (۸) رہ گیا۔ علی ہذا نو ۹ کے لئے تسعہ ہے جسے مخفف کر کے (۹) لکھا گیا، لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ اس عدد کے شکل بعض اور اعداد کے مغربی ایشیا کے رسم الخطوں میں سے کسی رسم الخط کی علامت اخذ کر لی گئی ہو۔ یہاں پہنچ کر یہ ضروری ہو گیا کہ ہم مغربی ایشیا کے قدیم رسم الخطوں میں اعداد کی جو اشکال ہیں ان کو پیش کر دیں تاکہ ہر ناظر آسانی سے خود فیصلہ کر سکے۔

(مذکورہ اعداد کی اشکال آئندہ صفحہ ۲۳۷ پر ملاحظہ فرمائیں)

اعداد عربی	ہیروغلیفی	ہیراتی	فینیقی	تدمری	سریانی
۱	۱	۱؟؟	۱	۱	۱
۲	۱۱	۲۲	۱۱	۱۱	۲
۳	۱۱۱	۳۳	۱۱۱	۱۱۱	۲۱
۴ ٤	۱۱۱۱	۳ ۴	۱۱۱۱	۱۱۱۱	۲۲
۵	۱۱۱۱۱	۵ ۳	۱۱۱۱۱	y	>
۶	۱۱۱۱۱۱	[illegible]	۱۱۱۱۱۱	۱y	[illegible]
۷	۱۱۱۱۱۱۱	[illegible]	۱۱۱۱۱۱۱	۱۱y	حم
۸	۱۱۱۱۱۱۱۱	⊃ ⊃	۱۱۱۱۱۱۱۱	۱۱۱y	۲ حم
۹	۱۱۱۱۱۱۱۱۱	۹ ۹	۱۱۱۱۱۱۱۱۱	۱۱۱۱y	۲۲ حم
۱۰	∩	۸ ۲ ۸	⊃	⊃	>

جدولِ بالا سے یہ بات واضح ہے کہ زمانۂ ماقبل التاریخ میں بھی اعداد کے لئے علامات مقرر تھیں اور ان علامات کو ہم اس زمانے کے ہندسے کہتے ہیں۔ عربی رسم الخط چونکہ مذکورہ رسم الخطوں کا جانشین ہے۔ اس لئے عین ممکن ہے کہ وراثت میں جو علامات عربوں کو پہونچی تھیں وہ کچھ نہ کچھ پرانی علامات سے ماخوذ ضرور ہیں جیسا کہ جدول سے ظاہر ہے۔ مثلاً ایک کے لئے جو علامت ہیروغلیفی میں ہے قریب قریب وہی ہیراتی میں ہے جو اس کی جانشین ہے اور وہی تدمری میں اور وہی سُریانی میں ہے اور وہی علامت بعینہٖ عربی میں ہے۔ اسی طرح اگر دُو ۲ کے عدد پر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہیراتی میں اس کو (۲) یوں لکھا جاتا ہے جو موجودہ عربی کا بالکل عکس ہے۔ مگر سُریانی میں یہ علامت بالکل ایسی ہی ہے جیسا کہ آج عربی میں استعمال ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ہیراتی میں تین ۳ عربی کا معکوس تین ۳ ہے اسی طرح ہیراتی کی چار ۴ میں بھی عربی کے چار ۴ سے چاہے دُوری کی ہی

ایک مشابہت ضرور ہے اس کے علاوہ ھیراتی میں پانچ کے لئے یہ (ᓄ) علامت ہے اور چھ (٤) اس طرح لکھا جاتا ہے اور نو کے لئے (۹) علامت ہے۔ یہ تمام علامات موجودہ عربی ہندسوں سے قریب تر ہیں۔

اب رہی یہ بات کہ وہ کونسا طریقۂ حساب تھا جس کو عربوں نے اہلِ ہند سے حاصل کیا اور جس کو ایک عجیب تحقیق و ایجاد سمجھ کر اس پر اپنی پوری قوتوں کو صرف کیا اور اپنے اعلیٰ انکشافات سے اس کی تکمیل کی۔ تو اس کے لئے ہمیں یہ عرض کرنا ہے کہ زمانۂ خلافتِ عباسیہ میں جب سلطنت نے علوم کی سرپرستی کی تو ہر چہار جانب سے علماء و فضلاء و ماہرین فنون دارالسلام کی طرف ٹوٹ پڑے۔ چنانچہ کچھ ہندی علماء و ماہرین بھی حسب الطلب عرب پہونچے، جنھوں نے سنسکرت کے بہترین علوم کے تراجم عربی میں شروع کئے، اس وقت عربوں نے علمِ نجوم کے ساتھ اس طریقِ حساب کو جس کو عرب حساب الغبار بھی کہتے تھے، اہلِ ہند سے حاصل کیا اور اسی بناء پر اس کا نام حساب الہند رکھا۔ غالبًا جس شخص نے اس وقت سب سے پہلے ان علوم میں مہارت حاصل کی وہ دنیا کا بہترین منجم و محاسب الخوارزمی تھا۔ اس نے اس طریقِ حساب کو عربی ہندسوں میں منتقل کرکے عربی اصطلاحات کے ساتھ پہلی مرتبہ مدوّن کیا۔ اور اس کو حساب الہند کہہ کر عربوں سے متعارف کرایا۔ واقعہ یہ ہے کہ عرب اس وقت تک صفر (ZERO) سے واقف نہیں تھے۔ الخوارزمی نے صفر (ZERO) کو ہنود سے حاصل کیا۔ جنھوں نے اس صفر کے ذریعہ ایک نیا طریقِ حساب ایجاد کیا تھا۔ اس کے لئے قاضی ساعد الاندلسی نے لکھا ہے:

"حساب الغبار ہندوستان سے ہی عربوں میں آیا جس کو ابوجعفر محمد بن موسیٰ خوارزمی نے نہایت شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہے، یہ حساب کا نہایت مختصر اور آسان طریقہ ہے۔" (ترجمہ)

ابوریحان البیرونی نے تحریر کیا ہے:

"من جملہ ان امور کے جن پر تمام اقوامِ عالم کا اتفاق ہے ایک یہ ہے کہ حساب کے مراتب (اکائی دہائی سیکڑہ) کو دس کے ساتھ خاص نسبت ہے، ہر مرتبہ اپنے بعد والے کا دسواں حصہ ہے اور اپنے قبل والے کا دس گنا ہوتا ہے۔ ہم نے ان مراتب کے ناموں کی تحقیق ہر اس شخص

سے کی جس کو ہم ان اقوام میں سے جو اپنی زبانیں رکھتی ہیں پا سکے۔" (ترجمہ)

اس طریقۂ حساب کے حصول سے پیشتر عربوں کو حساب میں بہت دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا تھا لیکن اس کے بعد یہ مشکلیں دور ہوگئیں، انھوں نے اس طریقِ حساب کو آگے بڑھایا اور اس میں نئی نئی اختراعات کیں لیکن بنیاد کے باعث اس حساب کا نام الحساب الہندی رکھا اور اس سلسلہ میں جو ہند سے استعمال کئے ان کو بھی اس طریقِ حساب کے ساتھ ہند ہی کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ ان کو انھوں نے خود وضع کیا تھا جیسا کہ مورخ یعقوبی نے تحریر کیا ہے:

"ووضع التسعة الاحرف الهندية التي يخرج منها جميع الحساب الخ

یعنی (اسی زمانہ میں) وہ ۹ ہندی حروف وضع کئے گئے جن سے ہر قسم کا حساب نکلتا ہے اور جن کی معرفت بہت ہی دشوار ہے اور وہ یہ ہیں:

(۱ ۲ ۳ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹) ان میں کا پہلا حرف ایک ہے جس کو دس پھر سو پھر ایک ہزار پھر سو ہزار پھر دس لاکھ پھر ایک کروڑ پھر دس کروڑ، اور اس سے آگے جتنا چاہیں بنا سکتے ہیں۔ دوسرا یعنی دو اس کو بیس - دو سو دو ہزار بیس لاکھ اور اسی طرح آگے تک بڑھا سکتے ہیں۔ غرضکہ ان میں سے ہر حرف کو اسی قاعدے کے تحت بڑھا سکتے ہیں، سوائے اس کے کہ ایک کا خانہ دس کے خانہ سے شناخت شدہ ہے اور دس کا سو سے اور اسی طرح ہر خانہ کا ایک نام ہے۔ جب کوئی خانہ خالی ہوتا ہے تو اس میں صفر رکھ دیا جاتا ہے۔ اور صفر ایک چھوٹا سا دائرہ ہوتا ہے۔"

اس میں کلام نہیں کہ وہ طریقِ حساب جس کو عربوں نے حساب الغبار کا نام دیا اور جس میں صفر سے زیادہ سے زیادہ کام لیا گیا ہے وہ عربوں کو اہلِ ہند سے ملا، لیکن یہ بات آج بھی تحقیق طلب ہے کہ حقیقتاً اس کا موجد کون تھا مگر اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اس کا موجد وہ شخص ہے جس کا رسم الخط دائیں سے بائیں طرف کو ہو برخلاف ان رسم الخطوں کے جو بائیں سے دائیں کو لکھے جاتے ہیں اس لئے کہ موجد نے دائیں سے اول اکائی کو رکھا اور اس کے بعد دہائی کا خانہ قرار دیا اور اس کے بعد سیکڑہ کا وعلیٰ ہٰذا القیاس۔

آج تک دنیا اس کی تقلید میں حساب کو اسی طریقہ سے لکھتی ہے۔ اگر اس کا موجد بائیں سے دائیں کو لکھنے والا ہوتا تو پہلے سے اکائی کو لکھتا اس کے بعد دہائی کا خانہ داہنی طرف کو بناتا اور پھر اس کے بعد داہنی طرف سیکڑہ کا خانہ بناتا یعنی وہ اس طرح لکھتا ۳ - ۲ - ۱ (سیکڑہ، دہائی، اکائی) - لیکن ایسا نہیں ہے لہذا یہ اشارہ اس طرف ہے کہ صفر کا موجد جو اس سہل تر طریق حساب کا بھی موجد ہے وہ شخص ہے جس کا رسم الخط دائیں سے بائیں طرف کو ہے۔ عراق کے کھنڈرات سے بابلی تہذیب کے جو بعض کتبے برآمد ہوئے ہیں اس میں اسی طریق حساب کا ایک ہلکا سا خاکہ ملتا ہے۔ اس میں اگرچہ صفر کا استعمال نہیں ہے لیکن صفر کی جگہ ایک لکیر کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ (۶۰) کو ان کتبات میں یوں (۷-) لکھا ہے۔ اور چھ سو ساٹھ کو (۲۷-) اس طرح تحریر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احاد و عشرات و مآت کو ترتیب سے رکھنے کا تصور ان کے پاس تھا نیز ان کے پاس صفر کے لئے بھی ایک علامت تھی، اور ہندوستان کے قبل مسیح کے کتبات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان میں صفر کا رواج نہیں ہوا تھا اور نہ احاد و عشرات و مآت کی یہ ترتیب تھی جس کو عربوں نے انہی سے حاصل کر کے حساب الغبار کا نام دیا، اور اس کو اپنی اصطلاحات اور اپنے ہندسوں کے ذریعہ بالکل اپنا لیا۔

اب آخر میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اگرچہ کتب ضروریہ کے حاصل نہ ہو سکنے کے باعث میں اپنے اس نظریہ کے لئے کوئی ٹھوس شہادت پیش کرنے سے قاصر رہا ہوں لیکن اہل نظر کے لئے کچھ نہ کچھ سامان فکر و نظر ضرور پیش کر رہا ہوں، امید کہ تحقیق نظر رکھنے والے افراد اس طرف توجہ بھی فرمائیں گے۔

علومِ اسلامیہ کی ایک انسائکلوپیڈیا

(برہان اور معارف)

جناب عابد رضا صاحب بیدار پبسرو باؤس نئی دہلی

برہان

(۱۹۳۸ء — ۱۹۶۵ء)

مذاہب ۱

قرآنیات ۲

حدیث ۳

فقہ ۴

تصوف ۵

فلسفہ و کلام ۶

اسلام ۷

متعلقاتِ اسلام ۸

سیاسیات: ہندوستانی مسلمان ۹

معاشیات ۱۰

سماجیات ۱۱

تعلیم ۱۲

نفسیات ۱۳

سائنس ۱۴

طب ۱۵

جہازرانی، تقویم ۱۶

لسانیات ۱۷

صحافت ۱۸

اُردو ادب ۱۹

شاعری ۲۰

ابوالکلام آزاد ۲۱

اقبال ۲۲

فارسی ادب ۲۳

عربی ادب ۲۴

ترکی ادب ۲۵

سیرتِ رسولؐ ۲۶

تذکرہ: دینیات ۲۷

تذکرہ عام ۲۸

فنونِ تعمیر، مصوری، موسیقی وغیرہ ۲۹

آثار ۳۰

تاریخ قدیم ۳۱

سفرنامے ۳۲

تاریخِ اسلام ۳۳

تاریخ ہندوستان ۳۴

ترکی ۳۵

مشرقِ اوسط ۳۶

مصر و سودان ۳۷

افریقا ۳۸

اسٹریلیا ۳۹

اسلامیانِ روس ۴۰

اسلامیانِ یورپ ۴۱

چین ۴۲

جنوبی مشرقی ایشیا ۴۳

آج تک دنیا اس کی تقلید میں حساب کو اسی طریقے سے لکھتی ہے۔ اگر اس کا موجد بائیں سے دائیں کو لکھنے والا ہوتا تو بائیں سے اکائی کو لکھتا، اس کے بعد دہائی کا خانہ داہنی طرف کو بناتا اور پھر اس کے بعد داہنی طرف سیکڑہ کا خانہ بناتا یعنی وہ اس طرح لکھتا 3 - 2 - 1 (سیکڑہ، دہائی، اکائی) - لیکن ایسا نہیں ہے لہٰذا یہ اشارہ اس طرف ہے کہ صفر کا موجد، جو بہترین طریقِ حساب کا بھی موجد ہے وہ شخص ہے جس کا رسم الخط دائیں سے بائیں طرف کو ہے۔ عراق کے کھنڈرات سے بابلی تہذیب کے جو بعض کتبے برآمد ہوئے ہیں اس میں اس طریقِ حساب کا ایک ہلکا سا خاکہ ملتا ہے۔ اس میں اگرچہ صفر کا استعمال نہیں ہے لیکن صفر کی جگہ ایک لکیر کا استعمال کیا گیا ہے چنانچہ (۶۰) کو ان کتبات میں یوں (-۷) لکھا ہے، اور چھ سو ساٹھ کو (-۲۷) اس طرح تحریر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ احاد و عشرات و مآت کو ترتیب سے رکھنے کا تصور ان کے پاس تھا نیز ان کے پاس صفر کے لئے بھی ایک علامت تھی، اور ہندوستان کے قبل مسیح کے کتبات سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اس وقت تک ہندوستان میں صفر کا رواج نہیں ہوا تھا اور نہ احاد و عشرات و مآت کی یہ ترتیب تھی جس کو عربوں نے انہی سے حاصل کرکے حساب اغبارہ نام دیا اور اس کو اپنی اصطلاحات اور اپنے ہندسوں کے ذریعہ بالکل اپنا لیا۔

اب آخر میں مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ اگرچہ کتب ضروریہ کے حاصل نہ ہوسکنے کے باعث میں اپنے اس نظریہ کے لئے کوئی ٹھوس شہادت پیش کرنے سے قاصر رہا ہوں لیکن اہلِ نظر کے لئے کچھ نہ کچھ سامانِ فکر و نظر ضرور پیش کر رہا ہوں، امید کہ تحقیق نظر رکھنے والے افراد اس طرف توجہ خصوصی فرمائیں گے۔

علومِ اسلامیہ کی ایک انسائکلوپیڈیا
(برہان اور معارف)

جناب عابد رضا صاحب بیدار پبلسٹی ہاؤس، نئی دہلی

برہان
(۱۹۳۸ء — ۱۹۶۵ء)

مذاہب، ۱	تعلیم، ۱۲	فارسی ادب، ۲۳	تاریخ ہندوستان، ۳۴
قرآنیات، ۲	نفسیات، ۱۳	عربی ادب، ۲۴	ترکی، ۳۵
حدیث، ۳	سائنس، ۱۴	ترکی ادب، ۲۵	شرقِ اوسط، ۳۶
فقہ، ۴	طب، ۱۵	سیرتِ رسولؐ، ۲۶	مصر و سودان، ۳۷
تصوف، ۵	جہازرانی، تقویم، ۱۶	تذکرہ: وفیات، ۲۷	افریقا، ۳۸
فلسفہ و کلام، ۶	لسانیات، ۱۷	تذکرہ عام، ۲۸	آسٹریلیا، ۳۹
اسلام، ۷	صحافت، ۱۸	فنونِ تعمیر، مصوری، موسیقی وغیرہ ۲۹	اسلامیانِ روس، ۴۰
متعلقاتِ اسلام، ۸	اردو ادب، ۱۹	آثار، ۳۰	اسلامیانِ یورپ، ۴۱
سیاسیات: ہندوستانی مسلمان ۹	شاعری، ۲۰	تاریخ قدیم، ۳۱	چین، ۴۲
معاشیات، ۱۰	ابوالکلام آزاد، ۲۱	سفرنامے، ۳۲	جنوبی مشرقی ایشیا، ۴۳
سماجیات، ۱۱	اقبال، ۲۲	تاریخِ اسلام، ۳۳	

یہ معارف اور برہان کے مضامین کا اشاریہ ہے جن کی مکمل جلدیں کم ہی جگہوں پر محفوظ ہوں گی اور جو اپنی جامعیت اور تنوع کے اعتبار سے علومِ اسلامیہ کی ایسی انسائکلوپیڈیا ہے جس کے مشتملات کے بارے میں علم و اطلاع نہ ہونے کے سبب اس سے پورا استفادہ ہر ایک کے لئے ممکن نہیں رہا ہے اور مجھے کوئی تعجب نہیں ہوگا اگر اسی علم و اطلاع نہ ہونے کے سبب ہی، اس اشاریہ کو میرا دیا ہوا عنوان حیرت و استعجاب یا پھر اعتراض کی نظر سے دیکھا جائے واقعہ یہ ہے کہ دونوں پرچوں نے اسلامی اور عمومی علمی موضوعات پر مستند اور ٹھوس مضامین کا اتنا بڑا ذخیرہ اُردو میں فراہم کر دیا ہے جس کی نظیر اسلامی دنیا میں مشکل ہے۔ معارف کی فضیلت کے لئے تنہا یہ امر کافی ہے کہ اُسے نکلتے ہوئے اب پوری نصف صدی ہو جائے گی، اور خدا اس کی عمر دراز کرے، ان پچاس سال میں تواتر اور استقلال کے ساتھ یہ ایک ہی میدان میں جما رہا ہے، اور ایک سے اعلیٰ معیار کے ساتھ!

برہان کو بھی، بتیس سال ہو جائیں گے۔ اور ان دونوں نے اب تک جو کچھ پیش کیا ہے جدید عہد میں ساری اسلامی زبانوں میں اتنے متنوع تاریخی اور علمی موضوعات پر خالص علمی انداز کے ساتھ یکجا ایسا مستند مواد کسی دوسری جگہ نہیں مل سکتا، اُردو کا تو ذکر ہی کیا!

مولانا سید سلیمان ندوی کی ادارت میں دار المصنفین، اعظم گڑھ سے جولائی ۱۹۱۶ء / رمضان ۱۳۳۴ھ میں معارف کا پہلا پرچہ شائع ہوا۔ جولائی ۱۹۳۸ء میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی ادارت میں ندوۃ المصنفین دہلی سے (جمادی الاخریٰ ۱۳۵۷ھ) برہان کا پہلا پرچہ! دونوں پرچے اپنے اداروں کے آرگن تھے۔

دار المصنفین مولانا شبلی کی تخیل تھی جس کا نقشہ ۱۴ء کے مولانا ابوالکلام کے الہلال میں انھوں نے شائع کرایا تھا۔ لیکن اس کی تشکیل اور پھر پرورش اس کے جانشین ادیب گردرشید سید سلیمان ندوی کی زیرِ قیادت ندوی فاضلوں کی ایک منتخب جماعت کے ہاتھوں ہوئی۔ مسعود علی ندوی، عبدالسلام ندوی، سعید انصاری، نجیب اشرف ندوی، سید ابوظفر ندوی، عبدالباری ندوی، حاجی معین الدین ندوی، ابوالجلال ندوی، ابوالحسنات ندوی، شاہ معین الدین ندوی، محمد اویس نگرامی ندوی، مجیب اللہ ندوی دار المصنفین کے مختلف زمانوں کے ممتاز نام ہیں، اور اخیر عہد میں ایک نام مزید صباح الدین عبدالرحمٰن ایم اے۔

دار المصنفین نے سلسلۂ سیرت، سیر صحابہ، سوانحِ بزرگانِ اسلام، دائرۂ علوم تاریخ علوم و فنون،

تاریخ اسلام، تاریخ ہندستان کلام، فلسفہ، فقہ، تفسیر اور لغت کے موضوعات پر اپنی پچاس سال کی زندگی میں سو کے قریب اعلیٰ معیاری کتابیں پیش کی ہیں۔

سید سلیمان ندوی کے بعد دارالمصنفین اب شاہ معین الدین ندوی کے نام سے پہچانا جاتا ہے

ندوۃ المصنفین کا خاکہ دارالمصنفین کو سامنے رکھ کر تیار کیا گیا اور زمانے کے بیس بائیس سال آگے بڑھ جانے کے بقدر نئے تقاضوں کو بھی مدنظر رکھا گیا۔

ندوۃ المصنفین دیوبند کے فاضلوں کے ہاتھوں تشکیل پایا مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی، حفظ الرحمٰن سیوہاروی مرحوم اور سعید احمد اکبرآبادی اس کے اعیان ثلاثہ تھے اور یہی اس کے سب کچھ تھے، مولانا حفظ الرحمٰن کو جیل اور پھر آزادی کے بعد جمعیتہ العلماء کی مصروفیتوں سے کم ہی فرصت مل سکی، سعید احمد اکبرآبادی دہلی میں قیام کے زمانے تک اس کے سرگرم کارکن رہے لیکن پھر مدرسۂ عالیہ کلکتہ کی پرنسپلی اور اس کے بعد علی گڈھ کے شعبۂ دینیات کی صدارت نے انھیں گوناگوں تدریسی اور شعبہ جاتی مصروفیات میں پھنسا دیا، یہ بڑی بات ہے کہ وہ اس عرصے میں کچھ دنوں کے سوا، برہان کے نظرات پابندی کے ساتھ لکھتے رہے، لیکن آزادی کے بعد سے پھر وہ نقشہ نہ جم سکا جو ۴۷ء کی تباہی تک جمتا جارہا تھا۔ یعنی ندوۃ المصنفین ریسرچ اور تصنیف و تالیف کے اعلیٰ تحقیقی ادارہ کی شکل اختیار کرتا جارہا تھا جس میں ریسرچ فیلو مقرر کرکے انہیں اسکالرشپ دے کر مستقل ریسرچ کرانے کی اسکیمیں بروئے کار لائی جانے والی تھیں، پھر، ع آں قدح بشکست و آں ساقی نماند!

'آں ساقی نماند' میں نے غلط کہا۔ مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی نے جس بے جگری سے حالات کا مقابلہ کیا اور ادارہ کو سخت نامساعد حالات میں بھی زندہ رکھا' وہ اس بات کی ایک اچھی مثال ہے کہ بڑے کام جو تنظیمیں نہیں کرپاتیں، اکثر بڑے افراد کے ہاتھوں انجام پاجاتے ہیں اور اس دنیا کا یہ سارا کارخانہ ہر جگہ اور ہر عہد میں کسی نہ کسی 'مرد خدا' کے عزم محکم اور سعی پیہم کے آگے بے بس ہو کر جیسی شکل وہ دینا چاہتا رہا ہے ویسے ویسے ہی بدلتا رہا ہے۔ ادارے کی تصنیف و تالیف کا پروگرام، برہان کے لئے مقالات کا انتخاب، برہان کی کبھی کبھی باقاعدہ اور اکثر بے قاعدہ ادارت، اور پورے ادارے کا نظم و نسق، مفتی صاحب کیسے یہ سب کچھ کرتے رہے ہیں۔ اور شاید وہ اپنے ہمت چھوڑ بیٹھتے اگر مولوی محمد ظفر احمد خاں جیسا مخلص کارکن انہیں نہ مل جاتا۔ ظفر صاحب پچھلے ۲۵ سال سے ادارہ سے

وابستہ ہیں، اور اپنی صحت کو داؤں پر لگاکے ادارہ کی سلامتی کے ضامن بنے ہوئے ہیں، اللہ انہیں تادیر سلامت رکھے، ایسے پیارے انتخاب کے لئے بھی کریڈٹ ان سے زیادہ خود مفتی صاحب کو پہنچتا ہے۔

اب پچھلے چند سال سے، خصوصاً مولانا حفظ الرحمٰن کے انتقال کے بعد سے قومی سیاست اور پھر گروہ بند سیاست کے جھمیلوں نے انہیں بُری طرح گھیر رکھا ہے، وہ سیاسی آدمی نہیں اس لئے ادارہ کے کام پر ان کے انتشار کا اثر پڑ سکتا ہے، لیکن مشکل یہ ہے کہ سیاست کو اب ایسے آدمیوں کی بے حد ضرورت ہے جو سیاسی نہ ہوں، ورنہ قوم اور ملت دونوں کا حشر معلوم!

یہ دراز تر حکایت اس ضمن میں تھی کہ مولانا حفظ الرحمٰن اللہ کو پیارے ہوئے، مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرائضِ منصبی میں اُلجھ گئے اور مفتی صاحب کے یہ جھمیلے! غنیمت ہے کہ برہان ابھی تک اس سے متاثر نہیں ہوا ہے اور نہ ہی ادارہ کے اشاعتی پروگرام۔ لیکن ادارہ کے لئے ایسے وسائل بہم پہنچانا کہ وہ اپنا پچھلا علمی معیار برقرار رکھ سکے اور مقررہ تعداد میں اعلیٰ کتابیں پیش کرتا رہے، اس کے لئے یقیناً ذہنی یکسوئی اور فراغت کی ضرورت ہے۔

اب تک ندوۃ المصنفین نے تاریخِ اسلام، تاریخِ ہندوستان، قرآن، حدیث، تفسیر، تصوف، لغت فقہ، اور سوانح کے موضوعات پر ۲۷ سال کی مدت میں تقریباً ساٹھ معیاری کتابیں پیش کی ہیں۔

اداروں کے تعارف کے بعد اصل بات: معارف اور برہان!

سید صاحب کے بعد معارف کی زمامِ ادارت شاہ معین الدین ندوی کے ہاتھوں میں ہے، اور برہان کو شروع سے سعید احمد اکبر آبادی چلا رہے ہیں (سوائے ۴۳ء - ۴۴ء کے جب نظرات بھی مفتی صاحب کے آنے لگے تھے اور سہ ورقہ مرتبہ مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی بھی)

سید سلیمان ندوی (۱۸۸۴ء — ۱۹۵۳ء) کے لئے اقبال نے "علومِ اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد" کے قابلِ رشک الفاظ استعمال کئے ہیں اور شاہ معین الدین ندوی کو سید سلیمان ندوی کا صحیح جانشین نہ ماننے کا احساس معارف کے وابستگان کو تو ہوا نہیں۔ برہان کے سعید احمد اکبر آبادی (۱۹۰۸ء) 'صدیق اکبر'، 'فہمِ قرآن'، اور 'اسلام میں غلامی کی حقیقت' کے مصنف سے زیادہ علومِ اسلامیہ پر گہری نظر، 'تفقہ فی الدین' اور مسائلِ اسلامی میں انتہائی دلچسپی رکھنے والے عالم کی حیثیت سے ہند اسلامی میں ایک معروف شخصیت ہو چکے ہیں۔

سید صاحب، شبلی کے پروردہ تھے اور ندوہ کے فاضل؛ الندوہ جیسے اعلیٰ علمی پرچہ کی مددگار ادارت کا تجربہ تھا، اس کے بعد مولانا ابوالکلام کے الہلال میں بھی چند مہینے کام کرچکے تھے؛ عربی، فارسی اور اردو کے علوم وادبیات کے ساتھ ساتھ علوم جدیدہ سے بھی ضروری واقفیت تھی اور مغربی زبانوں سے اپنا مطلب اخذ کرنے کی صلاحیت تھی۔ علمی مذاق بھی تھا اور ادبی ذوق بھی (اور شاہ معین الدین کو یہ سب کچھ ورثہ میں ملا ہے) معارف نکلا اور نکلتے ہی چمک گیا۔ اور رفتہ رفتہ اس کا ایک ایسا ٹھوس حلقہ بن گیا، لکھنے والوں کا بھی اور پڑھنے والوں کا بھی، جو مضبوط تر ہوتا گیا۔ ۱۹۴۳ء کے شذرات سے پتہ چلتا ہے کہ کچھ عرصے کے لئے عبدالماجد دریابادی بھی ادارت میں شامل رہے، کتنا عرصہ، یہ واضح نہیں۔

سید صاحب ۴۶ء کی جولائی سے ریاست بھوپال کے امور مذہبی کے افسر اعلیٰ ہوکر اُدھر چلے گئے۔ مگر رسالہ کی نگرانی جاری رہی۔ ان کی عدم موجودگی میں شاہ صاحب (اور یک سال کے لئے، ۱۹۴۷ء میں سید ریاست علی ندوی) ان کا کام سنبھالے رہے اور شذرات، ور تبصرے بھی لکھتے رہے؛ ۱۹۴۹ء سے شریک مرتب کے طور پر شاہ معین الدین ندوی کا نام باقاعدہ طور پر آنے لگا، حالانکہ اب سراسر ترتیب انھیں کی ہوتی تھی؛ بلاشرکت غیرے۔ ۱۹۵۱ء میں سید صاحب کے پاکستان چلے جانے کے بھی سال ڈیڑھ سال بعد شاہ صاحب کا نام ایڈیٹر کی حیثیت سے آیا، اور وہی اب بھی اس منصب پر فائز ہیں۔

دوسری جنگ کے بعد یا دوران جنگ ہی میں ایک نمایاں فرق تو معارف میں یہ آیا کہ تازہ مطبوعات کے ذیل میں، چھوٹے چھوٹے پہاہی، رسالوں اور اخباروں پر جو تبصرے نکلتے رہتے تھے وہ بند ہو گئے، ان تبصروں نے ایک تاریخ بنائی تھی، اردو صحافت کی تاریخ، جو آج معارف ہی کے صفحات میں محفوظ ہے اور کہیں نہیں (کئی سال بعد ۱۹۴۹ء میں یہ سلسلہ پھر چھڑا مگر چلا نہیں)

برہان کے ایڈیٹر مولانا اکبرآبادی دیوبند کے فاضل بھی ہیں اور عربی کے ایم اے بھی (حال ہی میں کچھ عرصہ کیلئے کناڈا کے ادارہ علوم اسلامیہ میں وزٹنگ پروفیسر بھی رہ آئے ہیں) کلکتہ، دہلی، اور علی گڈھ جیسے چوٹی کے شہروں یا اداروں میں کام کرنے کا تجربہ رہا ہے۔ برہان کی ترتیب میں نہ سہی نظرات میں ان سب باتوں کی جھلکیاں ضرور ملتی ہیں۔

معارف اور برہان دونوں کے شذرات اور نظرات مستقل نوعیت کی چیزیں اور کم ہی ایسے ہوں گے جو کسی نہ کسی طور پر اس قابل نہ ہوں کہ وہ پیشِ نظر اشاریے میں جگہ نہ پا سکے ہوں۔

دونوں رسالوں کا سائز $\frac{26 \times 20}{8}$ رہا ہے اور جنگ کے زمانے کے چند ماہ کو چھوڑ کے معارف کے صفحات کی تعداد ۸۰ رہی اور برہان کی ۶۴۔ کاغذ ہمیشہ اچھا سفید استعمال ہوا اور ٹائٹل ہمیشہ سادہ رہا — اور بجز معارف کے دو خاص نمبروں کے (حبیب الرحمٰن شروانی اور سلیمان ندوی نمبر) دونوں نے مدت العمر کوئی خاص نمبر سالنامہ کے طور پر کبھی نہیں نکالا۔ دونوں پرچوں میں جن کتابوں پر تبصرے نکلے ہیں ان کی فہرست الگ بننی چاہئے (اس اشاریہ میں اس کی کوئی جگہ نہ تھی) اور اسی طرح اخبارات و رسائل کی بھی۔ اس سے پچھلی نصف صدی میں علمی و ادبی ترقی کا ایک بڑا حصہ سامنے آجائے گا۔ (ویسے کتابوں اور مجلوں کی اس طرح جو فہرست بنے، ضروری ہے کہ دوسرے رسائل بھی سامنے رکھے جائیں ان کے تبصرے بھی دیکھے جائیں اور فہرست کو مکمل طور پر پیش کیا جائے)۔

منظومات کا حصہ دونوں کے یہاں، "منہ کا مزا بدلنے کے لئے" ہوتا ہے اس لئے غیر اہم ہے (شاید غیر مناسب بھی!) شذرات (اور نظرات) دونوں رسالوں کے اہم ہوتے ہیں اور، جیسا کہ میں نے پہلے کہا، اکثر اس قابل ہوتے ہیں کہ مستقل بالذات نوعیت کا مقالہ شمار کرکے حوالہ دیا جا سکے۔

اشاریہ کی ترتیب اس طرح ہے:

پہلے مضمون کا عنوان دیا گیا ہے، پھر بریکٹ میں مصنف کا نام ہے، اور اس کے بعد: جلد اور شمارہ کا حوالہ ہے، یعنی مثلاً ۲۶ / ۵ کا مطلب ہے جلد ۲۶ کا پانچواں شمارہ — یا مثلاً ۴۶ / ۱ ؛ ۴۸ / ۱—۵ ؛ ۵۰ / ۳—۶ کا مطلب ہے جلد ۴۶ کا پہلا شمارہ، جلد ۴۸ کا شمارہ ایک تا شمارہ پانچ اور جلد ۵۰ کا شمارہ تین تا شمارہ چھ — یعنی یہ مضمون اتنے پرچوں پر پھیلا ہوا ہے۔

اکثر عنوان خود توضیحی ہیں، لیکن جہاں کہیں ایسا نہیں ہے وہاں مختصراً مضمون کے موضوع کے بارے میں چند لفظوں میں وضاحت کردی گئی ہے۔

آدمی جتنی حقیقتوں کو پالے، اس کا فرض ہو جاتا ہے کہ وہ بنی نوع کے لئے انھیں عام کرنے کی کوشش کرے تاکہ علم واطلاع کا دائرہ وسیع تر ہوتا جائے، اور، تاکہ تحقیق، یا حق کی جستجو، کرنے والے ہر وادی میں بھٹکتے نہ پھریں؛ وقت کے قیمتی سرمایہ کو بچانا، ضرورت مند کو ضروری اطلاع بسہولت بہم پہنچا دینا، اور متعلقہ علم و فن میں حق اور صداقت کے متلاشی کی براہ راست اور بعجلت مدد کرنا، اس قسم کے اشاریوں سے میرا عمومی مقصد رہا ہے، اور یہاں یہ مقصد خصوصی بن گیا ہے۔ اگر یہ مقصد کسی حد تک بھی حاصل ہو گیا، اور علمی تحقیق کرنے والے کچھ لوگوں کو بھی ان حوالوں سے فائدہ پہنچ گیا، تو میں سمجھوں گا میری محنت اکارت نہیں گئی۔

(عابد رضا بیدار)

موضوعات

① مذاہب

۲ قرآنیات

۸- قرآن اپنے متعلق کیا کہتا ہے (خدا الرحمٰن) ۳/۱۷-۶ ؛ ۱/۱۸—۳

۹- اسبابِ کفر و جحود (میر ولی اللہ ایبٹ آبادی) ۱/۱۷، ۲، ۶ ؛ ۱/۱۸

——— جو قرآن مجید میں بیان ہوئے۔

۱۰- حضرت موسیٰؑ کے واقعۂ ایذا رسانی (اور سورۂ احزاب کی آیت کے متعلق برأت کی تحقیق)

(داؤد اکبر اصلاحی) ۳/۱۷

۱۱- قرآن کے لفظی اور معنوی حقوق (خواجہ سید محمد علی شاہ اسحاقی رحمانی سہارنپوری) ۱/۲۴-۴

——— تلاوت، فہم، عمل

۱۲- قرآن کے تحفظ پر ایک تاریخی نظر (غلام ربانی) ۶/۲۲ : ۱/۲۳—۴

۱۳- ہزار سال کے قدیم ترین تاریخی وثائق قرآن کی روشنی میں (گیلانی) ۱/۲۳، ۲

۱۴- جنّ (حکیم محمد ابوذر) ۶/۲۴ ، ۱/۲۵

——— مرزا غلام احمد قادیانی کی تفسیر پر بحث

۱۵- دلائل القرآن (نجم الدین صلاحی) ۲/۲۵—۴

۱۶- ——— خدا کے کلام اور رسول کے کلام کا فرق

قرآن مجید کے تراجم دنیا کی مختلف زبانوں میں (تلخیص و ترجمہ) ۲/۴

۱۷- قرآن مجید کے چند اور ترجمے : مکتوب عبد الماجد دریابادی ۳/۴

۱۸- حضرت نوحؑ اور طوفانِ نوحؑ (خدا الرحمٰن، ۴/۴، ۵

"مسیح عبد و ہب کی تصنیف ماحیا رے؛ جس کا اردو ترجمہ ہم عنقریب شائع کریں گے"

۱۹- بعض مشہور مذاہب کے صحفِ مقدسہ کی ترتیب

قرآن مجید کی لسانیاتی اہمیت (عبد الملک آروی) ۱/۴

۲۰- جمعِ قرآن پر ایک نظر (قاضی عبد الصمد صارم سیوہاروی) ۲/۴

۲۱- عصمتِ انبیاء (حفظ الرحمٰن) ۵/۱ ؛ ۵/۶

——— (۱) ختم المرسلین اور حضرت زینب بنت جحش (۲) حضرت سلیمان۔

۲۲- ایک علمی سوال اور اس کا جواب (حفظ الرحمٰن) ۸/۳، ۴

سوال یہ کہ قرآن نے جو سورتیں لکھنے کا چیلنج دیا تھا، ایک سورت کے بعد دس مثلاً کیوں کر دی تھیں جب ایک ہی نہ لکھی گئی تھی تو پھر تو گھٹا دینا چاہیے تھیں۔

۲۳- حضرت یونسؑ کا ذکر قرآن مجید میں (ابوالقاسم محمد حفظ الرحمٰن) ۱/۴، ۵

۲۴- حضرت داؤد علیہ السلام کے واقعہ کی تشریح و توضیح (〃) ۱/۲، ۵، ۶

۲۵- قرآن کا معیارِ فکر و نظر (قطب الدین احمد، ۳۳/۳

۲۶- عصمتِ حضرت آدم قرآن کی روشنی میں (ح ن) ۲ ۲

۲۷- سورۂ فاتحہ کے بعض اہم مباحث (ضیاء الدین اصلاحی) ۴۲/۲، ۳

——— اہم مضمون ہے۔

۲۸- تحقیق معنی العالمین (محمد اجمل خاں، ۴۵/۲

۲۹- علم تفسیر پہلے مدون ہوا یا علم حدیث (خواجہ محمد علی شاہ) ۲۷/۱، ۲

۳۰- قرآن مجید اور ترجمہ و تفسیر (خواجہ محمد علی شاہ) ۳۰/۶ ؛ ۳۱/۱، ۲، ۵

۳۱- سورۂ بقرہ کی ایک آیت کی صحیح تاویل (ضیاء الدین اصلاحی) ۳۸/۲

"وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ ..."

۳۲- فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الخ الآیۃ کی صحیح توجیہ (ضیاء الدین اصلاحی) ۳۸/۴

——— بقرہ اعراف میں بنی اسرائیل کے سلسلے کی آیات

۳۳- تفسیر لفظ الرحمٰن (محمد اجمل خاں) ۴۲/۲ ؛ ۴۴/۴

۳۴- قرآن کے اردو تراجم (سید مجتبیٰ رضوی) ۱۷/۱

۳۵- نظریۂ موت اور قرآن (سید ابو ظفر رضوی) ۱۲/۳ - ۶

۳۶- حضرت شاہ ولی اللہ الدہوی کا مقدمہ ترجمۃ القرآن (حفظ الرحمٰن) ۵،۴/۱۵
—— ترجمہ تو چھپ گیا مقدمہ ابھی تک قلمی ہے اس کا فارسی متن مع ترجمے کے دیا ہے
تفصیلی تعارف کے ساتھ۔

۳۷- حضرت ابراہیمؑ اور ایک بادشاہ کا مکالمہ (سید ابوالنظر رضوی) ۶/۱۵
—— الہلال ۲۷ء میں مولانا آزاد نے اس سلسلے میں ایک سوال کے جواب میں چار
قسطیں لکھیں، میں نے یہی اپنے شکوک لکھ بھیجے مگر الہلال بند ہو گیا۔ اب پھر میں نے
لکھے ہیں۔

۳۸- حضرت ہارونؑ اور گوسالہ طلائی (اسحٰق النبی علوی) ۱/۱۶
—— خروج کے ۳۲ ویں باب کی تشریح، نگار کے "ماخذ القرآن"
مصنفہ نیاز کے جواب میں

۳۹- حجاج ابراہیمی اور نمرودی مغالطہ (گیلانی) ۵/۱۶
—— ابوالنظر رضوی کے مضمون کو آگے بڑھایا ہے۔

۴۰- آزر (محمد ادریس میرٹھی) ۴/۲

۴۱- اقسام قرآن (سید صبغت اللہ البختیاری) ۱/۶

۴۲- ذوالقرنین اور سد سکندری (حفظ الرحمٰن) ۲،۱/۷

۴۳- ایضاً: استدراک (") ۳/۷—۶
—— عبدالماجد دریابادی کے مضمون مطبوعہ صدق کے جواب میں۔

۴۴- قرآن مجید اور اس کی حفاظت (بدر عالم میرٹھی) ۱/۹—۶ ؛ ۱/۱۰—۴

۴۵- فرعون موسیٰ (محمد فرید وجدی — ترجمہ: اکبرآبادی) ۶/۲

۴۶- فہم قرآن (اکبرآبادی) ۳/۱—۶ ؛ ۲/۲، ۵، ۶

۴۷- عربی تنقید پر قرآن مجید کے اثرات (احتشام احمد ندوی) ۳/۵۴

برہان دہلی

(۳) حدیث

۴۸۔ تدوین حدیث (مناظر احسن گیلانی) ۲۰، ۱-۴ - ۶/۲۱ : ۲/۲۲-۶ : ۲/۲۴-۶ : ۱/۲۵-۶ - ۱/۲۶-۶ : ۱/۲۷-۴

۴۹۔ علم حدیث بہار میں: ایک اجمالی خاکہ (ابومحفوظ الکریم معصومی) ۲۶، ۲

۵۰۔ ہندوستان میں علوم حدیث کی تالیفات (ابوسلمہ شفیع احمد بہاری) ۳۱/۲، ۳، ۴، ۶

—— خاص کر ۱۸۵۷ء کے بعد کی تالیفات

۵۱۔ ہندوستان میں علوم حدیث کی تالیفات۔ ضمیمہ (حبیب الرحمٰن اعظمی) ۳۲/۲

۵۲۔ حیدرآباد کے چند کتب خانوں میں حدیث کی دو قلمی کتابیں (نصیر الدین ہاشمی) ۳۳/۴

۵۳۔ دسویں صدی ہجری کا باکمال محدث: شیخ علی متقی برہان پوری (شیخ فرید برہانپوری) ۳۶/۵

—— حالات پر اہم مقالہ

۵۴۔ حدیث افتراق اور اس کی اسناد پر ایک نظر (بدرعالم میرٹھی) ۱۶/۵، ۶ : ۱۷/۱، ۶

۵۵۔ ادب المفرد، امام بخاری کی ایک گرانقدر شرح (ابومحفوظ الکریم معصومی) ۲۵/۲

—— شاہ فضل اللہ کی فضل اللہ الصمد جو حیدرآباد سے چھپی ہے۔

۵۶۔ عظمت حدیث (ضیاء احمد بدایونی) ۲۵، ۳

۵۷۔ امام دارقطنی (ابوسلمہ شفیع احمد بہاری) ۲۵، ۵، ۶

۵۸۔ صحیح بخاری کی فنی خصوصیات (سلیم الدین صدیقی) (۲۰/۲۱)، ۳-۶

۵۹۔ اُردو میں تراجم حدیث (سید محبوب رضوی) ۹/۴

۶۰۔ طلوع اسلام اور پرویز پر اعتراضات (اکبرآبادی) ۹/۱

۶۱۔ "فیض الباری" (شبیر احمد عثمانی) ۲/۴

—— مصنفہ انور شاہ صاحب۔ ڈابھیل میں مرتب ہوئی قاہرہ میں چھپی۔

۶۲۔ المدخل فی اصول الحدیث ماکم النیسابوری (عبدالرشید نعمانی) ۸/۲-۶

۶۳- معانی الآثار و مشکل الآثار للامام الطحاوی

(سید عبدالرزاق قادری جعفر) ۱۱/۳-۶ ؛ ۱/۱۲، ۲، ۵، ۶

——— سوانح پر مقالہ جلد ۹ میں ؛ یہ تصانیف پر ۔

۶۴- امام طحاوی (سید قطب الدین) ۵/۹، ۶ ؛ ۱/۱۰-۶

۶۵- امام ابوداؤد اور ان کی سنن کی خصوصیات (تقی الدین ندوی) ۶/۴۹

۶۶- امام مسلم اور ان کی جامع صحیح کی خصوصیات (تقی الدین ندوی) ۱/۵۴

۶۷- امام نسائی اور ان کی سنن کی خصوصیات (تقی الدین ندوی) ۳/۵۵

۶۸- ایک نادر علمی تحفہ (مختار احمد ندوی) ۴/۵۵

المزی کی تحفۃ الاشراف، جو بمبئی سے چھپی ہے ۔ علم الحدیث پر نایاب اور اہم کتاب ہے، اس کی دس جلدوں میں سے پہلی جلد آئی ہے ۔

(۴) فقہ

۶۹- فقہ اسلامی کا تدریجی ارتقاء (محمد تقی امینی) ۶/۴۲

۷۰- اختلافِ فقہا کے اسباب (،،) ۳/۴۳

۷۱- فقہی احکام میں تخفیف و سہولت کے چند اسباب (محمد تقی امینی) ۵/۴۴

۷۲- فقہ کی جدید تدوین (،،) ۳/۴۵

۷۳- مصارفِ زکوٰۃ کے سلسلہ میں چند ضروری باتیں (نجم الدین اصلاحی) ۲/۲۷

——— فی سبیل اللہ کی تشریح

۷۴- فقہی اور فروعی اختلافات کے اسباب (شاہ ولی اللہ - ترجمہ : ضیاء الدین اصلاحی) ۵/۳۶

۷۵- مسئلہ تملیک فی الزکوٰۃ (مرزا محمد یوسف) ۳/۲۷-۶

——— امین احسن اصلاحی کے رد میں، جن کا مضمون ترجمان القرآن، ذی الحجہ ۷۴ھ میں نکلا ہے ۔ مضمون نگار نے عام بہبودی کے لئے استعمال کی اجازت پر بحث کی ہے ۔

——— (باقی) ———

ادبیات

غزل

جناب الم مظفرنگری

دعوتِ سیرِ چمن ہے خلشِ یار مجھے — جانے دے وحشتِ جنوں جانبِ گلزار مجھے

پاسکے گا نہ کوئی گُل نہ کوئی خار مجھے — لے اُڑا جلوۂ در پردۂ گلزار مجھے

اشکِ رنگیں کر دیئے ہیں گلِ بے خار مجھے — کر دیا رشکِ چمن دیدۂ خونبار مجھے

دعوتِ عیش پہ لبیک تو کہدوں، لیکن — دم بھی لینے دے کہیں لذتِ آزار مجھے

خضر کی مجھ پہ عنایت نہ جرس کا احسان — لے کے منزل پہ گیا ہے دلِ بیدار مجھے

کیوں نہ جاؤں میں نشیمن سے قفس کی جانب — یاد کرتا ہے کوئی مرغِ گرفتار مجھے

سامنے کس کے محبت کی حقیقت رکھ دوں — کوئی ملتا ہی نہیں محرمِ اسرار مجھے

ہم سفر تیز خرامی پہ ہوں مجبور کہ اب — اپنی منزل کے نظر آتے ہیں آثار مجھے

اور جیتا تو اٹھاتا بخدا لطفِ جفا — اتنی مہلت بھی نہ دی اے ستمِ یار مجھے

ڈوبنے پر ہوا معلوم تہِ دریا تک — لے گئے ساحلِ امید کے آثار مجھے

کہہ کے یہ حشر سے میں قبر میں پھر لیٹ گیا — اور سونے دے ذرا فتنۂ بیدار مجھے

میری بخشش میں سرِ حشر نہ ہوگی تاخیر — آپ کہئے تو سہی اپنا گنہ گار مجھے

دردِ دل اس کی تسلی سے تو بڑھتا ہی رہا
راس آئی نہ الم صحبتِ غم خوار مجھے

غزل

سید حرمت الاکرام صاحب مرزاپور

نظر فریبیٔ افسونِ خواب ہی تو نہیں؟ — یہ زندگی، کوئی موجِ سراب ہی تو نہیں؟

حجابِ لالہ و گُل میں بھی ہے عجب شوخی — چمن کی گود میں تیرا شباب ہی تو نہیں؟

مسافرانِ سحر دیکھتے ہیں مُڑ مُڑ کر — پسِ غبار کوئی آفتاب ہی تو نہیں!

نظر پہ جلوۂ تعبیر کا بھی ہے احسان — ہمارا دل کوئی ممنونِ خواب ہی تو نہیں!

بتوں کا حُسنِ کشش کیوں ہے اتنا پُر اسرار — صنم کدہ ترے رُخ کی نقاب ہی تو نہیں؟

ملا ہے جس کو گلستاں میں پیکرِ لالہ — کہیں مرا دلِ خانہ خراب ہی تو نہیں؟

چٹکتی کلیوں سے کہتی ہے یہ نسیمِ سحر — شگفتِ گل بھی شکستِ رباب ہی تو نہیں!

ہے اور باعثِ اندیشہ بے نقابیٔ حسن — کہیں یہ بھی کوئی طرزِ حجاب ہی تو نہیں؟

نثار ہی ہے ازل سے جو گوہرِ شبنم — ہم اہلِ درد کی چشمِ پُر آب ہی تو نہیں؟

وجودِ جنت و دوزخ بہت بجا حرمتؔ
مگر بحسبِ گناہ و ثواب ہی تو نہیں؟

باب التقریظ والانتقاد

از جناب صغیر احمد صاحب۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

"لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر" مولانا امینی صاحب کی یہ کتاب ابھی حال میں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہوئی ہے۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے یہ ایک تاریخی مطالعہ ہے اُن افکار و نظریات کا جنھوں نے موجودہ عہد کی لامذہبیت کو جنم دیا ہے، اس مطالعہ کا رقبہ بہت وسیع ہے، یورپ کی نشاۃ ثانیہ سے شروع ہوتا ہے اور عہد "مارکسزم" پر ختم ہوتا ہے، سائنس، سیاست، نفسیات و معاشیات کے جو فلسفے اور نظریات اس درمیان میں پیدا ہوتے رہے ہیں، اس کتاب میں اُن سب کا جائزہ لیا گیا ہے، مثلاً مکیاولی کا نظریۂ وطنیت — ڈارون کا نظریۂ ارتقا، میگڈوگل کا نظریۂ جبلت۔ فرائڈ کا نظریۂ لاشعور، مارکسزم کا فلسفہ وغیرہ، اور دکھایا گیا ہے کہ ان افکار و نظریات کی زد مذہب پر کس طرح پڑتی ہے۔ اور مذہب کمزور پڑتا ہے تو انسانیت کو کیا نقصان پہنچتا ہے اور کیسے تمدنی و معاشرتی مسائل پیدا ہوتے ہیں جن کی اُلجھنوں اور پیچیدگیوں میں پڑکر انسان اپنی علویت سے کتنا دور جا پڑتا ہے، اور انسانی زندگی باوجود وسائل کی فراوانی اور ساز و سامان کی کثرت کے کیسی بے اطمینانی اور تشویش میں مبتلا ہو جاتی ہے؟

انسان اور انسانیت کا جو تصور اسلام نے دیا ہے۔ فاضل مصنف نے اسی کو سامنے رکھ کر اُن نظریات و افکار پر تنقید کی ہے، کوئی معروضی طریقہ کار ان نظریات کو پرکھنے کا اختیار نہیں کیا ہے جس سے غیر جانب دارانہ

طور پران فلسفوں کی علمی صحت وعدم صحت پر روشنی پڑتی ہے اور شاید اس کتاب میں فاضل مصنف کا مقصد علمی تحقیق رہا بھی نہیں ہے، لیکن سوال یہ ہے کہ کسی علمی نظریہ کی ضرر رسانی کو واضح کرنے کے لئے اسی علمی سطح پر گفتگو نہیں کی جا. اور بحث کا انداز تحقیقی نہیں رکھا جائے گا تو پھر اسے غلط اور ناقابل قبول ثابت کرنا کیونکر ممکن ہوگا بالخصوص اس دور میں جبکہ تحقیقی وتنقیدی رجحان عام ہوتا جا رہا ہے۔

پھر یہ کہ کوئی دور خالصتاً کسی ایک نظریہ کے لئے مخصوص نہیں ہوتا۔ اس نظریہ کا ردِ عمل جب ذہنوں پر ہوتا ہے تو اس کی تردید و تصحیح میں بھی آوازیں اٹھتی ہیں اور جہاں تک اس عہد کے مزاج یا روحِ عصر کا سوال ہے، شاید علمی نظریہ براہ راست اتنا اثر انداز نہیں ہوتا جتنا اس دور کے مختلف الوضع مصنفین و مفکرین کی تحریریں بالخصوص ادب، شاعری میں جس میں روحِ عصر کی کارفرمائی بڑی قوت کے ساتھ ملتی ہے مثلاً ڈارون کے نظریۂ ارتقاء کو لیجئے یہ اپنے عہد کا بڑا انقلاب آفریں نظریہ تھا، اس نے مذہب کی بنیادیں ہلا دیں لیکن علمی دنیا پورے طور پر اس سے متفق نہ ہو سکی، برگساں وغیرہ نے اس پر علمی اعتراضات بھی کئے اور اپنے طور پر اس کی تصحیح بھی کی پھر ٹینی سن اور براؤننگ جیسے شعراء نے اپنے عدم اطمینان کا اظہار کیا، اپنی مشہور نظم "IN MEMORIAM" میں ٹینی سن جس طرح اس نظریہ سے نبرد آزما ہوتا ہے اور اپنی وجدانی قوت سے علم پر عشق کی فوقیت کو جس طرح محسوس اور بیان کرتا ہے کیا اس عہد کے مزاج کو سمجھنے میں اسے نظر انداز کر دیا جائے گا؟ اس عہد کا دوسرا بڑا شاعر "براؤننگ" ہے جو علمی اور سائنسی انکشافات سے ذہنوں کو متاثر پاتا ہے اور ایک بے چینی اور بے اطمینانی کے گرداب میں انسانیت کو گرفتار پاتا ہے تو یہ مژدہ سناتا ہے:

{ GOD'S IN HIS HEAVEN
ALL'S RIGHT WITH THE WORLD }

کیا براؤننگ کی یہ آواز صدا بصحرا ثابت ہوئی ہوگی؟

جب تک کسی دور کے علمی، ادبی، سیاسی، معاشی افکار و اقوال کا مجموعی طور پر جائزہ نہیں لیا جائے گا اس وقت تک اس عہد کو سمجھنے کی کوشش میں کسی صحیح نتیجہ تک پہنچنا مشتبہ رہے گا، لادینیت کے تاریخی پس منظر کی ترتیب میں محض علمی نظریات کا جائزہ کافی نہیں معلوم ہوتا، کم از کم یہ تو بڑا ضروری تھا کہ علمی تحریکات کے ساتھ مذہبی تحریکات کا بھی جائزہ لیا جاتا اور یہ دکھایا جاتا کہ مذہب علمی چیلنج کو کس طرح قبول کرتا ہے یا کہ زندہ رہنے کی قوت رکھتا ہے یا نہیں؟

دراصل یہ موضوع بہت وسیع اور پھیلا ہوا ہے اور اس پر سیر حاصل بحث کے لئے ایک زبردست تاریخی شعور اور فلسفیانہ تعمق و تفحص کی ضرورت ہے پھر اردو میں اور جدید ترین مآخذ تک رسائی بھی ضروری ہے۔

موضوع نے زیادہ تر ترجموں سے کام لیا ہے اس لئے ماخذ کی زیادہ تر ثانوی حیثیت ہے... پھر بھی فاضل مصنف کی کوشش اپنی جگہ پر م

بُرہان

جلد ۵۶ | محرم الحرام ۱۳۸۶ھ مطابق مئی ۱۹۶۶ء | شمارہ ۵

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

لبیك اللھم لبیك لاشریك لك لبیك! اللہ اکبر کیا سماں ہے ہزاروں کا کیا ذکر! لاکھوں انسان دنیا کے کونہ کونہ سے کھنچ بلائے ہوئے، جن میں شاہ بھی ہیں اور گدا بھی، امیروں کے امیر بھی ہیں اور فقیران بےنوا بھی۔ گورے بھی ہیں اور کالے بھی، بھانت بھانت کی زبانیں بولنے والے۔ ملک ملک کے باسی اور رہنے والے، بوڑھے اور جوان، اور ننھے ننھے بچے اور بچیاں بھی۔ مرد و عورت سب ایک لباس میں ملبوس، ایک ہی یونیفارم میں لپٹے لپٹائے دیوانہ وار ادھر (صفا اور مروہ کے درمیان) دوڑ رہے ہیں۔ اس سے فارغ ہوئے تو بے نقش و نگار کی ایک سادہ چوکور گو بڑی پر از ہیبت و جلال عمارت کے ارد گرد چکر لگا رہے ہیں۔ سر فرط ادب و احترام سے جھکے ہوئے، چہرے پر اندرونی جذبات و کیفیات کے ہیجان و تلاطم کے باعث نیم زعفرانہ تمتماہٹ، آنکھیں ڈبڈبائی ہوئی۔ اور زبانیں مصروف حمد و صلوٰۃ۔ اور زمزمہ سنج دعا و سلام، نہ فکر این و آن ہے اور نہ اندیشۂ سود و زیاں۔ پھر ایک روز مقرر آیا تو دس لاکھ انسانوں کا یہ قافلہ اسی وضع و قطع اور اسی ہیئت و صورت کے ساتھ مکہ سے منیٰ کے لئے روانہ ہو گیا۔ یہاں شب گزار کر عرفات پہونچا۔ دن بھر وہاں قیام کر کے سر شام پھر چل پڑا۔ اور مزدلفہ میں پڑاؤ ڈالا۔ صبح ہوتے ہوتے پھر منیٰ کے لئے روانہ ہوا۔ اور اب تین دن یہاں رہ کر کبھی قربانی کر رہا ہے اور کبھی رمی جمار، اور وہ بھی اس جوش و خروش کے ساتھ کہ حکم کنکریاں مارنے کا ہے مگر جوتے پہ جوتے پھینکے جا رہے ہیں۔ جسے حج کہتے ہیں وہ اور کیا بس یہی تگ و دو۔ جد و جہد، حرکت و بیداری، ظاہر و باطن کی پاکبازی اور تزکیہ تو ہے اور اسلام کی تمام تعلیمات اور اس کی جملہ اقسام کی عبادات سمٹ سمٹ کر بیک وقت اس میں جمع ہو گئی ہیں۔

اس راہ کا مسافر جو بلند آواز کے ساتھ لبیك اللھم لبیك پڑھتا رہتا ہے۔ تو اس کے معنی کیا ہیں؟ یہی کہ

"میں حاضر ہوں، اے اللہ! میں حاضر ہوں" یہ پکارنا اسی بات کی دلیل ہے کہ گویا کسی بلانے والے نے ان کو بلاوا بھیجا ہے اور یہ اُس کے جواب میں کہہ رہے ہیں، "بہت اچھا! حضور! ہم آ رہے ہیں، حاضر ہو رہے ہیں" وہ جس کا لطف و کرم عام اور جس کا فیض رحمت و انعام ہمہ گیر ہے اُس نے امسال ایک بندۂ نامہ سیاہ کو بھی محض ازراہِ بندہ نوازی پکارا، اور ہمہ عصیان و ہمہ معصیت ہونے کے باوجود اسے بھی شرفِ حضوری و باریابی عطا فرمایا:

شاہان چہ عجب گر بنوازند گدا را

پہلی مرتبہ یہ شرف، اب سے چالیس برس قبل ۱۹۲۶ء میں حاصل ہوا تھا۔ اُس وقت عمر سترہ اٹھارہ سال سے زیادہ نہیں تھی۔ والدہ مرحومہ نے ایک نذر مانی تھی، اسے پورا کرنا تھا۔ والد مرحوم ملازمت کی اور گھر کی بعض مجبوریوں کے باعث خود ہم سفر ہو نہیں سکتے تھے اس لئے اللہ کا نام لے کر بیوی اور بیٹے دونوں کو روانہ کر دیا۔ بمبئی سے روانگی اسی جہاز اکبری سے ہوئی تھی جس سے سید سلیمان ندوی، مفتی کفایت اللہ، محمد علی اور شوکت علی وغیرہم وفدِ خلافت و جمعیت کے ممبروں کی حیثیت سے مکہ مکرمہ میں منعقد ہونے والی مؤتمرِ اسلامی میں شرکت کی غرض سے سفر کر رہے تھے، اس مرتبہ یہ پورا سفر کم و بیش تین مہینہ میں طے ہوا تھا، مکہ مکرمہ سے مدینہ طیبہ کا سفر چوبیس دن میں ہوا۔ اونٹوں کے ذریعہ جانا ہوا تھا۔ بارہ دن پہنچنے میں اور اتنے ہی دن واپسی میں لگے۔ اونٹ اُس وقت تک حجاز کی سب سے بڑی اور اہم سواری تھا۔ لیکن اس مدت میں دنیا کہیں سے کہیں پہونچ گئی۔ زمین آسمان بدل گئے، تہذیبی اور اخلاقی قدریں بدل گئیں، فہم و فکر اور کردار و عمل کے سانچے اور پیمانے بدل گئے۔ عرب کی سرزمین جہاں پانی کی کمیابی کے باعث اونٹ دس دس دن کا پانی پی کر چلتے تھے؛ وہاں زر و سیال کے دریا بہنے لگے۔ ان سب حالات کا اثر لازمی طور پر حجاز کی مقدس سرزمین پر بھی پڑنا تھا۔ وقت، مدت کی اس غیر معمولی فراوانی و تبدیلیات کا ایک پہلو تو یہ ہے جو نہایت مبارک اور لائق صد تحسین ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی دونوں کی توسیع کروڑ در کروڑ روپیہ کے صرف سے نہایت اعلیٰ اور فنی طریقہ پر ہوئی ہے۔ اور ایک نہایت عظیم الشان منصوبہ کے ماتحت یہ کام بڑے پیمانہ پر اب بھی جاری ہے اور اندازہ یہ ہے کہ پورا منصوبہ کئی ارب روپیہ کے صرف سے مکمل ہوگا۔ حکومت جس عالی حوصلگی اور فیاضی کے ساتھ اس کی تکمیل کر رہی ہے، پھر حکومت حجاج کی سہولت [illegible] اور حفظانِ صحت کے لئے ہر سال جو غیر معمولی انتظامات کمال توجہ و بیدار مغزی سے کرتی ہے ان سب پر وہ پورے عالم اسلام کی طرف سے دلی شکریہ کی مستحق ہے۔

علاوہ ازیں اندرونِ ملک نوع بنوع ترقیات کا سلسلہ جاری ہے، لڑکوں اور لڑکیوں دونوں کی تعلیم کا خاص اہتمام ہے۔ اعلیٰ تعلیم کے لئے نوجوانوں کو گرانقدر وظیفے دے کر امریکہ اور یورپ بھیجا جا رہا ہے صنعت و حرفت کی طرف بھی توجہ ہے۔ حال میں ہی ریاض میں سیمنٹ اور بعض چیزوں کے کارخانے قائم ہوئے ہیں، معیارِ زندگی بلند سے بلند تر ہوتا جا رہا ہے۔ بڑی بڑی امریکن کاریں اس طرح دوڑتی پھرتی ہیں جیسے ہمارے ہاں سائیکلیں اور رکشائیں۔ چھوٹے سے چھوٹا مزدور، ہوٹل کا ملازم۔ دربان اور فراش A Craven اور 555 سگریٹ کے پف اڑاتا پڑتا ہے۔ مکہ۔ مدینہ اور جدہ کے تمام عالیشان اور وسیع بازار امریکہ یورپ اور چین و جاپان کے مصنوعات واشیا سے پٹے پڑے ہیں۔ نئے طرز کے مکانوں اور تعمیرات کی مسلسل قطاروں، سیمنٹ کی سڑکوں، پارکوں اور مکانوں کے فرنیچر اور ساز و سامانِ آرائش سے لندن اور نیویارک کا دھوکہ ہوتا ہے۔ حد یہ ہے کہ مشروبات اور ماکولات بھی سب امریکہ اور یورپ کے ملکوں کے، اعلیٰ اور بیش قیمت کپڑے سب چین، جاپان، جرمنی یا فرانس کے۔ اس میں شبہ نہیں کہ دولت و ثروت اور خوش حالی اللہ کی بڑی نعمت ہے۔ اور قرآن میں اس کو خیر اور فضل اللہ کہا گیا ہے، لیکن جب دولت کی یہی ریل پیل قرآن کی اصطلاح میں ترف و تکاثر کا سبب بن جائے تو یہی دولت ایک سخت ابتلا اور فتنہ بھی بن جاتی ہے اور قرآن میں اس کے لئے وعید شدید مذکور ہے۔ آج کون کہہ سکتا ہے کہ وہاں یہ صورتِ حال درپیش نہیں ہے۔ ارضِ حرم میں غیر مسلموں کا گذر نہیں ہو سکتا لیکن اس سے کیسے انکار ہوگا کہ غیر اسلامی تہذیب و تمدن پر وہاں کے دروازے بند نہیں ہیں اور اُس کے اثرات شعوری یا غیر شعوری طور پر پھیل رہے ہیں۔ اس سلسلہ میں زیادہ افسوس اس بات کا ہے کہ علمائے حجاز کو اس موقع پر جس روشن دماغی اور بیدار مغزی سے کام لے کر اس سیلاب کا رُخ بدلنے اور اسے صحیح راہ پر لگانے کا فرض انجام دینا چاہئے تھا وہ انھوں نے نہیں کیا۔ اور سچ تو یہ ہے کہ یہ کام کہیں بھی نہیں ہو رہا ہے اور نتیجہ یہ ہے کہ اسلام کا تعلق زندگی سے مضمحل اور کمزور ہوتا جا رہا ہے۔ یہ وقت کا سب سے بڑا المیہ ہے اور کتنے ہیں جو اسے محسوس بھی کرتے ہیں۔

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا

وهب لنا من لدنك رحمة

انك انت الوهاب ○

قسط (۱۲)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظم دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

شرابی کی سزا اسّی کوڑے مقرر کی (۴) حضرت عمرؓ نے شرابی کی سزا اسّی کوڑے مقرر کی جبکہ رسول اللہؐ کے زمانہ میں سزا کی تعیین نہ تھی اور حضرت ابوبکرؓ نے چالیس کوڑے مقرر کیے تھے۔

ایک مرتبہ حضرت خالد بن ولیدؓ نے عمر فاروقؓ کے پاس یہ شکایت لکھ بھیجی:

ان الناس قد انهمكوا فى الشراب	لوگ شراب میں منہمک ہو گئے اور حد و عقوبت
وتحاقروا الحدّ والعقوبة	کو حقیر سمجھنے لگے۔

اس پر حضرت عمرؓ نے باہمی مشورہ سے اسّی کوڑے پر اتفاق کیا:

فسألهم فاجمعوا على ان يضرب ثمانين[1]	لوگوں سے مشورہ کر کے اسّی پر اتفاق کیا۔

بیہقی میں یہ روایت زیادہ وضاحت کے ساتھ ہے:

شرابی رسول اللہؐ کے زمانہ میں ہاتھ، جوتے، اور لکڑی سے مارے جاتے تھے حضرت ابوبکرؓ کے زمانہ میں جب ان کی تعداد بڑھ گئی تو انھوں نے کہا کہ سزا مقرر کر دینا زیادہ مناسب ہے انھوں نے رسول اللہؐ کی سزاؤں سے اندازہ کر کے چالیس مقرر کیے پھر جب حضرت عمرؓ کے زمانہ میں ان کی تعداد اور زیادہ ہو گئی تو انھوں نے باہمی مشورہ سے اسّی مقرر کیے۔[2]

---

[1] ابوداؤد و مشکوٰۃ باب حد الخمر۔ [2] سنن الکبریٰ کتاب الاشربۃ ج ۸ ص ۳۲۰۔

ایک موقع پر چوری میں مال کی دوگنی قیمت کا حکم دیا

(۵) اوپر گذر چکا ہے کہ حضرت عمرؓ نے چوری کی سزا میں ہاتھ کاٹنے کے بجائے ایک موقع پہ مال کی دوگنی قیمت وصول کی، نیز بھوک و قحط کے عام ابتلاء میں قطع ید سے روک دیا جبکہ قرآن حکیم کی آیت:

والسارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما	چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنیوالی عورت
(سورۂ مائدہ رکوع ۵)	ان کے ہاتھ کاٹ دو۔

عام ہے جس میں کسی خاص صورت کو مستثنیٰ نہیں کیا گیا ہے۔

تالیف قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کی ممانعت کردی

(۶) تالیفِ قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کا ثبوت قرآن حکیم میں موجود ہے۔

والمؤلفة قلوبھم[1]	اور ان کو زکوٰۃ دی جائے جن کا تالیف قلب مقصود ہے

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تالیفِ قلب کے لئے کمزور ایمان والوں کو بکثرت دینا ثابت ہے لیکن حضرت عمرؓ نے زکوٰۃ کے اس مصرف کو یہ کہہ کر ختم کر دیا کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تم دونوں کی اس وقت
کان یتألفکما والاسلام یومئذ قلیل	تالیف کیا کرتے تھے جبکہ اسلام کمزور تھا اور مسلمان
وان اللہ قد اغنی الاسلام اذھب	تعداد میں کم تھے اب اللہ نے اسلام کو غنی کر دیا ہے
فاجھدا جھدکما۔[2]	تم لوگ جاؤ اور اپنی وال جدوجہد کرو۔

درہم و دینار سے دیت کا تعین کیا

(۷) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ سے دیت (خون بہا) کی مقدار مقرر کی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے جب دیکھا کہ سب لوگوں کے پاس اونٹ نہیں ہوتے ہیں تو درہم و دینار سے دیت کی قیمت مقرر کی چنانچہ موطا امام مالک میں ہے:

ان عمر بن الخطاب قوم الدیة علی اھل	عمر بن خطاب نے بستی والوں کیلئے دیت کی قیمت مقرر کی
القری فجعلھا علی اھل الذھب الفی	سونے والوں پر دو ہزار دینار اور چاندی والوں پر
دینار وعلی اھل الورق اثنی عشر الف درھم[3]	بارہ ہزار درہم۔

[1] سورۂ توبہ رکوع ۸۔ [2] احکام القرآن مجصاص ج ۳ ص ۱۲۳۔ مطلب فی المؤلفة قلوب۔ [3] موطا امام مالک کتاب العقول۔

(۸) ابوداؤد کی روایت سے دیت کی قیمت میں تفاوت کا بھی ثبوت ملتا ہے:

کانت قیمۃ الدیۃ علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمان مائۃ دینار او ثمانیۃ الاف درھم ودیۃ اھل الکتاب یومئذ النصف من دیۃ المسلمین قال وکان ذلک کذلک حتی استخلف عمر رضی اللہ فقام خطیبا فقال الا ان الابل قد غلت قال ففرضہا عمر علی اھل الذھب الف دینار وعلی اھل الورق اثنی عشر الف درھم وعلی اھل البقر مائتی بقرۃ وعلی اھل الشاۃ الفی شاۃ وعلی اھل الحلل مائتی حلۃ۔[1]	رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیت کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی اور اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کے مقابلہ میں نصف تھی صورت حال اسی طرح برقرار رہی یہاں تک کہ حضرت عمرؓ خلیفہ بنائے گئے تو انھوں نے ایک خطبہ میں کہا کہ اونٹ گراں ہوگئے ہیں اس لئے سونے والوں پر ایک ہزار دینار اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم اور گائے والوں پر دو سو گائیں اور بکری والوں پر دو ہزار بکریاں اور جوڑے والوں پر دو سو جوڑے دیت میں واجب ہوں گے۔

(۹) رسول اللہؐ کے زمانہ میں دیت خاندان و قبیلہ پر ہوتی تھی لیکن حضرت عمرؓ نے جب دفاتر کا نظام قائم کیا تو انھوں نے دیت اہلِ دفاتر پر مقرر کی: | اہلِ دفاتر سے دیت وصول کی

والعاقلۃ من اھل الدیوان ان کان القاتل من اھل الدیوان۔[2]	اگر قاتل اہلِ دیوان سے ہے تو عاقلہ اہلِ دیوان سے ہوں گے۔

اہلِ دیوان میں ایک دفتر یا محکمہ کے لوگ شامل ہوتے تھے جن کے نام ایک رجسٹر میں درج ہوتے تھے، علامہ سرخسیؒ نے اس تبدیلی کے بارے میں یہ رائے ظاہر کی ہے:

"رسول اللہؐ نے دیت کی ذمہ داری خاندان و قبیلہ پر اس لئے ڈالی تھی کہ اس وقت قوت و مدد انھیں کے ذریعہ حاصل ہوتی تھی پھر حضرت عمرؓ نے جب دفاتر کا نظام قائم کیا تو یہ قوت و مدد اہلِ دفاتر سے وابستہ ہوگئی تھی[3]"

[1] ابوداؤد باب الدیۃ کم ہی و فقہ عمر کتاب القصص ص ۱۱ ... ۔ ... مبسوط ص ۹۶ ... مبسوط ...
[2] ... فقہ عمر ص ۱۳۶

اہلِ کتاب کے ذبح خانہ کو ہٹانے کا حکم دیا۔	(۱۰) قرآن حکیم میں اہلِ کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ وطعام الذین اوتوا الکتٰب حل لکم[۱] اور اہلِ کتاب کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے۔

لیکن حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ شہروں سے یہود و نصاریٰ کے ذبیحہ خانے و بیترافے ہٹا دیئے جائیں اور وجہ یہ بیان کی:

فان اللّٰہ تبارک وتعالیٰ قد اغنانا بالمسلمین[۲] — اللہ نے ہم کو مسلمانوں کی وجہ سے ان سے بے پرواہ کر دیا ہے۔

یہ لوگ سودی کاروبار کرتے تھے ان کے کاروبار پر اگر خلافت کی جانب سے نکیر نہ کی جاتی تو لوگ اس خیال میں مبتلا ہو جاتے کہ مسلمان اس کاروبار کو جائز سمجھتے ہیں ممکن ہے حضرت عمرؓ کے پیش نظر یہ مصلحت ہی رہی ہو[۳]

حج تمتع کی ممانعت کر دی	(۱۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج تمتع کو مباح کیا تھا، لیکن حضرت عمرؓ نے

اس کی ممانعت کر دی:

فقال الضحاک فان عمر بن الخطاب قد نہی عن ذلک[۴] — ضحاک نے کہا کہ حضرت عمرؓ نے اس سے منع کیا ہے۔

ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا:

افصلوا بین حجکم وعمرتکم فان ذلک اتم لحج احدکم واتم لعمرۃ ان تعتمر فی غیر اشھر الحج[۵] — تم لوگ اپنے حج اور عمرہ کے درمیان فصل کرو یہ فصل تمہارے حج کو زیادہ کامل کرنے والا ہے اور عمرہ کیلئے کمال یہ ہے کہ وہ حج کے مہینوں کے علاوہ میں کیا جائے۔

علامہ ابن قیم کی رائے ہے کہ حضرت عمرؓ کو حج تمتع کی روایت کی خبر نہ تھی[۶]

---

[۱] سورۂ مائدہ رکوع ۱۔ [۲] المدونہ کتاب الذبائح۔ [۳] الاعتصام للشاطبی ج۲ ص۲۴۲۔

[۴] مؤطا امام مالک باب ماجاء فی التمتع۔ [۵] حوالہ بالا باب ماجاء فی العمرۃ اور بیہقی ج۵ باب من اختار الافراد ص۵

[۶] اعلام الموقعین ج۲ ذکر اخفی علی الصحابۃ ص۳۵۲۔

مفتوحہ اراضی کی تنظیم کو زیادہ وسیع کیا

(۲) رسول اللہ ؐ کے زمانہ میں مفتوحہ آراضی کی تنظیم و تقسیم کی دو شکلیں رائج تھیں:

(ا) خلافت کے زیرِ انتظام فوجوں میں تقسیم کر دی جاتیں۔

(ب) خلافت کے زیرِ انتظام اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جاتیں۔

لیکن حضرت عمرؓ نے اس نظام کو مفادِ عامہ کی خاطر زیادہ وسیع قرار دیا۔

چنانچہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد زمین و جائداد کے بارے میں مشورہ ہوا مجلسِ شوریٰ میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف، و حضرت بلالؓ وغیرہ کی رائے تھی کہ یہ زمین فوجیوں میں تقسیم کر دی جائے۔ لیکن شوریٰ کے دوسرے ممبران حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت عثمانؓ وغیرہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔

اس موقع پر موافق و مخالف جو تقریریں ہوئیں ان سے نظامِ خلافت اور اس کے اختیارات کی وسعت کو سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

حضرت عمرؓ کی تقریر

حضرت عمرؓ کی تقریر:

"یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ میں اس زمین کو آپ لوگوں میں تقسیم کردوں اور بعد کے لوگوں کو ایسی حالت میں چھوڑ دوں کہ ان کا اس میں کچھ حصہ نہ رہے۔ کیا آپ لوگوں کا یہ مقصد ہے کہ اس کی آمدنی ایک محدود طبقہ میں سمٹ کر رہ جائے۔ اور نسلاً بعد نسل اسی طبقہ میں منتقل ہوتی رہے۔ اگر میں نے ایسا کر دیا تو سرحدوں کی حفاظت کس مال سے کی جائے گی؟ بیواؤں اور حاجتمندوں کی کفالت کہاں سے ہوگی؟ مجھے اس کا بھی اندیشہ ہے کہ بعض لوگ پانی کے بارے میں فساد کرنے لگیں گے۔"

حضرت علیؓ کی تائیدی تقریر:

"میری رائے ہے کہ کاشتکار اور آراضی کو جوں کا توں رہنے دیجئے تاکہ یہ سب لوگوں کیلئے یکساں معاشی قوت کا ذریعہ ہو۔ اور فوجوں میں زمین تقسیم کر دینے سے انہیں میں سمٹ کر رہ جائے گی۔"

حضرت معاذؓ کی تائیدی تقریر :

"اگر آپ نے زمینیں تقسیم کردیں تو زرخیز زمینوں کے بڑے بڑے ٹکڑے فوج میں بٹ جائیں گے، پھر ان کے مرنے کے بعد کسی کی وارث کوئی اولاد عورت ہوگی اور کسی کا وارث کوئی اکیلا مرد ہوگا، اس کے علاوہ سرحدوں کی حفاظت اور فوجیوں کی کفالت کے لئے حکومت کے پاس کچھ نہ رہ جائے گا اُس لئے آپ کو وہ کام کرنا چاہئے جس میں آج کے لوگوں کے لئے فائدہ وسہولت ہو اور بعد والوں کے لئے بھی ہو۔"

مخالفین کی تقریر | مخالفت میں حضرت بلالؓ و حضرت عبدالرحمٰن کی تقریر :

"جو مال اللہ نے ہمیں غلبہ سے عطا فرمایا ہے وہ ہم لوگوں میں تقسیم ہونا چاہئے جس طرح رسول اللہؐ نے خیبر تقسیم کردیا۔ یہ کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ جو لوگ اس وقت موجود نہیں ہیں ان کے بیٹوں اور پوتوں کے خیال سے ہماری حق تلفی کی جائے، ہم اپنی اولاد کے لئے ہیں اور بعد والے اپنی اولاد کے لئے ہوں گے"

الغرض مہاجرین و انصار کی اس پہلی میٹنگ میں کوئی فیصلہ نہ ہو سکا مجبور ہو کر حضرت عمرؓ نے دوبارہ مجلس شوریٰ طلب کی اس میں انصار کے دس معزز آدمیوں کو بھی بلا بھیجا اور سب کو جمع کرکے حضرت عمرؓ نے حمد و ثناء کے بعد فرمایا :

حضرت عمر کی دوسری تقریر | "میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ جس بارِ امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں اس وقت مجلس میں میری حیثیت خلیفہ کی نہیں ہے بلکہ آپ میں کے ایک فرد کی ہے۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے۔ اس معاملہ میں پہلے مشورہ ہو چکا ہے کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔

میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ لوگ میری مرضی کی اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں، میں تو حق بات ہی کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں، جس طرح میرے پاس اللہ کی

کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے مشورہ دیجئے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے۔"

"کیا آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں نہیں سُنیں جو اس معاملہ میں مجھے شک کی نگاہ سے دیکھتے ہیں شاید ان کا خیال ہے کہ میں حق تلفی کرنا چاہتا ہوں حالانکہ کسی فرد کی بھی حق تلفی کرنا میرے نزدیک صریح ظلم ہے "معاذ اللہ" خدا شاہد ہے میں نے کبھی کسی معاملہ میں ان پر ظلم کیا ہو' یا اب کسی پر ظلم کرنے کا ارادہ ہو' یہ بات ضرور ہے کہ کسریٰ کی زمین (عراق و شام) فتح ہونے کے بعد اور کون سی زمین رہ گئی ہے کہ جس کی آمدنی سے خلافت کا انتظام سنبھالا جا سکے گا۔ محض اللہ کا فضل و کرم ہے کہ اس نے کسریٰ کے اموال زمین جائداد اور جفاکش کام کرنے والوں پر ہمیں غلبہ عطا فرمایا ہے۔"

" یہ لوگ (مخالفین) خود شاہد ہیں کہ اموالِ منقولہ میں نے فوجیوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ خمس (پانچواں حصہ) بھی اس کے مناسب موقع پر صرف کر دیا ہے۔ اب زمین (جائداد غیر منقولہ) باقی رہ گئی ہے اس کے بارے میں میرا خیال ہے کہ آتش پرست مالکوں ہی کے پاس رہنے دوں زمین پر ٹیکس (خراج) اور مالکوں پر جان و مال کی حفاظت کا معاوضہ (جزیہ) مقرر کر دوں تاکہ یہ سب آمدنی اجتماعی مفاد کے کام میں لائی جا سکے اور اس کے ذریعے فوجیوں کی تنخواہوں نیز موجودہ و بعد کے لوگوں کا بندوبست کیا جا سکے۔ آپ حضرات غور کیجئے۔ کیا یہ ممالک سرحدوں کی حفاظت کے بغیر بیرونی حملوں سے محفوظ رہ سکیں گے۔؟ کیا جزیرہ کوفہ بصرہ عراق شام مصر وغیرہ کے بڑے بڑے شہروں میں ان کی حفاظت کے لئے فوجی چھاؤنیوں کی ضرورت نہ پڑے گی؟ آخر فوجیوں کی تنخواہیں ان کے بھتے اور دیگر تمام لوگوں کے وظیفوں کی رقم کہاں سے آئے گی؟

آیات فے سے استدلال حضرت عمرؓ نے تقریر کے درمیان آیات "فے" سے استدلال کیا تھا اور اندازِ استدلال یہ تھا کہ مفتوحہ آراضی میں صرف فوجیوں کا حق نہیں ہے بلکہ اس میں سب لوگ شریک ہیں' اس بناء پر اس کی

تنظیم و تقسیم میں خلافت کے اختیارات وسیع ہیں۔

وہ آیتیں یہ ہیں:

مَآ اَفَآءَ اللّٰهُ عَلٰى رَسُوْلِهٖ مِنْ اَهْلِ الْقُرٰى فَلِلّٰهِ وَلِلرَّسُوْلِ وَلِذِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنِ وَابْنِ السَّبِيْلِ كَىْ لَا يَكُوْنَ دُوْلَةً ۢ بَيْنَ الْاَغْنِيَآءِ مِنْكُمْ ؕ وَمَآ اٰتٰىكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ ۚ وَمَا نَهٰىكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا ۚ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ؕ اِنَّ اللّٰهَ شَدِيْدُ الْعِقَابِ ۘ لِلْفُقَرَآءِ الْمُهٰجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا وَّيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ ؕ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ ۚ وَالَّذِيْنَ تَبَوَّؤُ الدَّارَ وَالْاِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّوْنَ مَنْ هَاجَرَ اِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُوْنَ فِىْ صُدُوْرِهِمْ حَاجَةً مِّمَّآ اُوْتُوْا وَيُؤْثِرُوْنَ عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ؕ وَمَنْ يُّوْقَ شُحَّ نَفْسِهٖ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ ۚ وَالَّذِيْنَ جَآءُوْ مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِىْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ

(الحشر ۷ تا ۱۰)

اللہ نے جو فے (منقولہ مال) بستی والوں سے اپنے رسولؐ کو عطا فرمایا ہے وہ اللہ و رسول کے لئے اور اقربا، یتیم مسکین اور مسافر کے لئے ہے تاکہ تم میں سے دولتمندوں کے درمیان ہی سمٹ کر نہ رہ جائے اور جو کچھ رسول تمہیں دیں اس کو لے لو اور جس سے وہ منع کریں (نہ دیں) اس کو چھوڑ دو اور اللہ سے ڈرو بیشک اللہ کا عذاب سخت ہے۔ وہ مال ان مفلس مہاجروں کیلئے بھی ہے جو اپنے گھروں اور اموال سے نکالے ہوئے، اللہ کا فضل اور اس کی رضامندی ڈھونڈھنے کے لئے اور اللہ و رسول (دین) کی مدد کرنے کے لئے تمہارے پاس آئے ہیں وہی لوگ سچے ہیں۔ اور ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو اس گھر (مدینہ) میں ایمان کی حالت میں مہاجرین کے پہلے سے ٹھہرے ہوئے ہیں۔ وہ لوگ ان مہاجرین سے محبت کرتے ہیں ان کے آنے اور ان کی خاطر تو، منع کرنے سے اپنے دلوں میں تنگی نہیں محسوس کرتے ہیں اور اپنی جانوں پر ان کو مقدم رکھتے ہیں اگرچہ ان پر فاقہ کشی کی نوبت آ جائے اور ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو ان کے بعد یہ کہتے ہوئے آئے کہ اے ہمارے رب ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بخش دے جو ہم سے پہلے ایمان لائے اور ہمارے دلوں میں مومنوں کی طرف سے کینہ نہ رکھ اے ہمارے رب آپ ہی نرمی کرنیوالے اور مہربان ہیں۔

شوریٰ میں حضرت عمرؓ کی اس بصیرت افروز تقریر اور استدلال کے انداز نے ممبروں پر اثر ڈالا اور ان الفاظ میں تائید کی گئی:

فقالوا جمیعا الرأی رأیك فنعم ما قلت وما رأیت۔	لوگوں نے کہا کہ آپ کی رائے اس معاملہ میں درست ہے، جو آپ کہہ رہے اور دیکھ رہے ہیں وہی ٹھیک ہے۔

قوم بجیلہ کی زمین واپس لے لی (۱۳) حضرت عمرؓ نے خالصہ زمین کا کچھ حصہ قوم بجیلہ کو دے دیا تھا دو تین سال تک ان لوگوں نے زمین کو اپنے قبضہ میں رکھا لیکن بعد میں اس کو واپس لے لیا حالانکہ رسول اللہؐ نے کسی سے کوئی زمین واپس نہیں لی ابتدا اسلام میں مدینہ کے مسلم باشندوں نے پانی کی دشواری کی وجہ سے خود ہی اپنی زمینیں رسول اللہؐ کے حوالے کردی تھیں، رسول اللہؐ نے ان سے کوئی مطالبہ نہیں کیا تھا۔

قیس بن حازم کہتے ہیں:

جنگ قادسیہ، ایرانیوں سے ہوئی تھی، میں شامل ہونے والے لوگوں میں قوم بجیلہ کے لوگ چوتھائی تھے، حضرت عمرؓ نے سواد کا چوتھائی حصہ انھیں دیدیا، دو یا تین سال تک یہ زمین ان کے قبضے میں رہی، ایک مرتبہ کسی ضرورت سے اس قبیلہ کے چند افراد عمارؓ بن یاسر اور جریرؓ وغیرہ حضرت عمرؓ کے پاس تشریف لائے تو انھوں نے کہا کہ آپ لوگ اس زمین کو مفاد خلق کے لیے خلافت کے حوالے کردیجئے، ان لوگوں نے حکم کی تعمیل کی اور زمین خلافت کے حوالے کردی اس کے بعد حضرت عمرؓ نے سرکاری خزانہ سے جریرؓ کو اسی دینار عطا فرمائے جب واپسی کی خبر قوم بجیلہ کی ایک عورت ام کرز کو ہوئی تو اس نے اپنے حصہ کی زمین واپس کرنے میں پس و پیش کیا اور عمرؓ کے پاس آکر عرض کیا:

یا امیر المومنین ان ابی هلك وسهمه ثابت فی السواد وانی لم اسلم فقال لها یا ام کرز ان قومك قد صنعوا ما قد علمت فقالت ان کانوا صنعوا ما	اے امیر المومنین میرے والد فوت ہوگئے ہیں سواد کی زمین میں ان کا بھی حصہ تھا (جو ترکہ میں مجھے ملا ہے) میں اس کو ہرگز واپس نہ کروں گی حضرت عمرؓ نے کہا ام کرزؓ تمہیں معلوم ہے کہ تمہاری قوم نے بلا چون وچرا زمین واپس

صنعوا فی لست أسألو	کردی ہے ام کرزؓ نے جواب دیا کہ مجھے اس سے کوئی بحث
حتی تحملنی علی ناقة ذلول	نہیں ہے میں تو اس وقت تک واپس نہ جاؤں گی جب
علیها قطیفة حمراء وتملأ	کہ آپ مجھے ایک فرمانبردار اونٹنی نہ دیں جس پر سرخ رنگ
کفی ذهبا قال ففعل عمر	کا گرم چادر پڑی ہو اور زر و مال سے میرا ہاتھ نہ بھریں
ذلك فکانت الدینار نحوا	حضرت عمرؓ نے ایسا ہی کیا اور جو نقدی آپ نے ام کرزؓ
من ثمانین دینارا [1]	کو دی وہ تقریباً اسی دینار تھی۔

اس واقعہ سے جس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ خلافت مفادِ عامہ کے پیشِ نظر لوگوں کی زمینیں لے سکتی ہے اسی طرح یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ بے دخلی کی صورت میں ذاتی مفاد کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے۔

جریرؓ اور ام کرزؓ کو بیت المال سے عطیہ دیا

رہی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے جو کچھ جریرؓ اور ام کرزؓ کو دیا تھا اس کی حیثیت معاوضہ کی تھی جس سے یہ استدلال کیا جائے کہ جب مفادِ عامہ کے پیشِ نظر بے دخلی کی صورت پیش آئے تو خلافت کو بلا معاوضہ زمین لینے کا اختیار نہیں ہے۔ اس پر درجِ ذیل تصریحات روشنی ڈالتی ہیں۔

ابو عبیدؒ کہتے ہیں:

"جو لوگ مفتوحہ زمین کو اصل باشندوں کے پاس رہنے دینے میں فوجیوں کی رضامندی ضروری سمجھتے ہیں (امام شافعیؒ کا یہی خیال ہے) یہ واقعہ ان کے لئے کیسے دلیل بن سکتا ہے۔ جبکہ اسی جیسے واقعہ عراق و شام کی فتح میں اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دیئے جانے کے بارے میں حضرت بلالؓ وغیرہ نے جب عمرؓ کی مخالفت کی اور زمین کو فوجیوں میں تقسیم کرنے پر اصرار کیا تو آپ نے ان سب کے متعلق فرمایا اللّٰھم اکفنیھم (اے اللہ تو ہی ان کے لئے کافی ہے) اس وقت کون سی ان لوگوں کی رضامندی مطلوب تھی (جس کی بناء پر کہا جائے کہ

[1] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو کتاب الاموال ص ۵۹ و ۶۰ وکتاب الخراج لابی یوسف ص ۲۵، ۲۶ باب ما عمل بہ فی السواد۔
وکتاب الخراج لیحیٰی بن آدم قرشی جزو ثانی ص ۱۳۲ واحکام القرآن للجصاص ج ۳ سورہ حشر ص ۴۳۳ وبخاری ج ۲ والاموال ص ۲۸۲
مزید تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو اسلام کا زرعی نظام بحث آراضی مفتوحہ (عہد خلفاء)

یہاں بھی حضرت عمرؓ ام کرزؓ کو راضی کرنا چاہتے تھے اور بغیر رضامندی انھیں بے دخل کرنے کا کوئی حق نہیں تھا)" [1]

ابوبکر جصاص قوم بجیلہ کا واقعہ ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں :۔

"اس واقعہ میں ان کی رضامندی کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے کیوں کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات صاف طور پر کہہ دی تھی کہ زمین کو واپس کئے بغیر چارہ نہیں ہے اور اسی میں لوگوں کی بھلائی ہے باقی رہا ام کرزؓ کا معاملہ تو اس کو حضرت عمرؓ نے سرکاری خزانہ سے (بطور امداد) کچھ رقم دی تھی ویسے بھی خلیفہ کو اختیار تھا کہ عورت کے قبضہ کی زمین واپس لئے بغیر سرکاری خزانہ سے اس کو عطیہ دیتے رہتے" [2]

ابوبکر جصاص نے ایک اور توجیہ کی ہے وہ کہتے ہیں کہ :

"قوم بجیلہ کے اس واقعہ میں ایسی کوئی دلیل نہیں ہے کہ وہ لوگ زمین کے مالک تھے کیا یہ امکان نہیں ہے کہ زمین بالکل تقسیم نہ ہوئی ہو بلکہ کل زمین اہل باشندوں کے پاس رہنے دی گئی ہو اور خراج کی آمدنی کا چوتھائی حصہ ان کے لئے خاص کر دیا گیا ہو پھر بعد میں حضرت عمرؓ نے مناسب سمجھا ہو کہ اس چوتھائی کے معاملہ کو ختم کر کے ان کو بھی عطایا دینے پر اکتفا کیا جائے تاکہ یہ لوگ سب کے برابر ہو جائیں" [3]

لیکن جصاصؒ کا یہ شبہ ایسا نہیں ہے کہ جس سے مسئلہ کا رخ بدل جائے اس کو محققین نے تسلیم کیا ہے، اور ابوعبیدؒ وغیرہ نے بدلائل ثابت کیا ہے۔

بلالؓ بن حارث سے جاگیر واپس لے لی (۱۴) رسول اللہ نے بلالؓ بن حارث کو پوری وادی عقیق دیدی تھی، لیکن حضرت عمرؓ نے ان سے یہ کہہ کر واپس لے لی کہ رسول اللہؐ نے اس لئے نہیں دی تھی کہ نہ خود آباد کرو اور نہ دوسروں کو آباد کرنے دو جتنی زمین آباد کر سکتے ہو اپنے پاس رکھو اور بقیہ خلافت کے حوالہ کر دو، یہ سن کر حضرت بلالؓ نے کہا کہ میں رسول اللہ کی دی ہوئی زمین کبھی واپس نہ کروں گا خواہ میں اسے آباد کروں یا نہ کروں، حضرت عمرؓ نے واپسی پر اصرار کیا

---

[1] الاموال صفحہ ۶۲ و ۶۳۔ [2] احکام القرآن للجصاص ج ۳ صفحہ ۵۳۱، ۵۳۲۔ [3] حوالۂ بالا۔

اور بالآخر آباد شدہ حصّہ کو چھوڑ کر بقیہ زمین لے لی[1]

بلالؓ بن حارث رسول اللہؐ کے قریب ترین صحابی تھے اور زمین کا عطیہ خود رسول اللہؐ نے دیا تھا لیکن عمرؓ نے مفادِ عامہ کی خاطر نہ بلالؓ جیسے جلیل القدر صحابی کا خیال کیا اور نہ اس جذبہ کا کہ رسول اللہؐ کا دیا ہوا عطیہ کیسے واپس لیا جائے؟ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خلافت میں بنیادی حیثیت خلق اللہ کے عام مفاد کو حاصل ہوتی ہے۔ خلیفہ محض جذباتی امور سے متاثر ہو کر نہ عام مفاد کو نظرانداز کرتا ہے اور نہ اپنے بزرگ ترین ساتھیوں کے ساتھ کسی قسم کا ترجیحی سلوک روا رکھتا ہے۔

(۱۵) رسول اللہؐ نے ایک اور شخص کو زمین دی تھی لیکن حضرت عمرؓ نے زمین کے آباد شدہ حصّہ کو چھوڑ کر بقیہ زمین واپس لے لی[2]

آراضی کے بارے میں انہیں واقعات کی بنا پر امام ابوحنیفہؒ کہتے ہیں:

ائمہ کی تصریحات

ان نواحی دار الاسلام تحت ید امام المسلمین[3]	دار الاسلام کے اطراف خلیفۃ المسلمین کے زیرِ اقتدار ہوتے ہیں۔

امام مالکؒ کہتے ہیں:

تصیر الارض سلطان[4]	زمین اقتدار کی ہوتی ہے۔

علامہ عینیؒ کہتے ہیں:

ان حکم الاراضی الی الامام[5]	زمین کا معاملہ امام المسلمین کے سپرد ہے۔

آراضی موقوفہ تک کے بارے میں ہے۔

اصلہا لبیت المال[6]	گاؤں اور زمینیں در حقیقت بیت المال کی ہیں۔

جن لوگوں نے اسلام کے نام پر موجودہ دور کی انفرادی ملکیت پر زیادہ اصرار کیا ہے وہ در اصل

---

[1] کتاب الاموال صفحہ ۲۹۰ اور کتاب الخراج لیحییٰ بن آدم قرشی جزء ثالث صفحہ ۹۳۔ [2] الخراج لیحییٰ صفحہ ۔

[3] المبسوط ج صفحہ ۹۳ اور اسلام کا اقتصادی نظام۔ [4] المحلیٰ ج کتاب احیاء الاموات والاقطاع۔

[5] عینی ج باب لاحمیٰ الا للہ ولرسولہ۔ صفحہ ۲۹۔ [6] رد المحتار ج کتاب الوقف فروع مہمۃ صفحہ ۳۹۱۔

اس وقت کے اسلام کی نمائندگی کر رہے ہیں جبکہ مسلمانوں میں ذاتی منفعت وحصولِ اقتدار خود مقصد بن گیا تھا۔ اس بنا پر ان کی بات زیادہ توجہ کے لائق نہیں ہے۔

تراویح کی باجماعت نماز کا حکم دیا

(۱۶) رسول اللہؐ کے زمانہ میں لوگ تراویح کی نماز متفرق طور پر پڑھا کرتے تھے جماعت کا کوئی نظم نہ تھا۔ البتہ ابوداؤد کی ایک ضعیف روایت سے جماعت کا ثبوت ملتا ہے:

خرج رسول الله فاذا ناس فی رمضان یصلون فی ناحیة المسجد فقال ما ھؤلاء فقیل ھؤلاء ناس لیس معھم قرآن وابی بن کعب یصلی وھم یصلون بصلوته فقال النبی صلی الله علیه وسلم اصابوا ونعم ما صنعوا قال ابوداؤد لیس ھذا الحدیث بالقوی مسلم بن خالد ضعیف [1]

رسول اللہؐ حجرہ سے باہر تشریف لائے تو دیکھا کہ کچھ لوگ مسجد کے ایک طرف رمضان میں نماز پڑھ رہے ہیں آپ نے پوچھا تو لوگوں نے جواب دیا کہ انھیں قرآن یاد نہیں ہے ابی بن کعبؓ ان کو نماز پڑھاتے ہیں اور یہ اپنی نماز پڑھتے ہیں، رسول اللہؐ نے فرمایا کہ ٹھیک کر رہے ہیں، ابوداؤد کی رائے ہے کہ یہ حدیث قوی نہیں ہے کیوں کہ مسلم بن خالد راوی ضعیف ہے۔

لیکن حضرت عمرؓ نے جماعت کا باقاعدہ نظم قائم کیا اور امام کے پیچھے سب کو پڑھنے کی تاکید کی۔

عن عبد الرحمن بن عبد القاری قال خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة الی المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون یصلی الرجل لنفسه ویصلی الرجل فیصلی بصلوته الرھط فقال عمر انی لو جمعت ھؤلاء علی قارئ واحد لکان

عبدالرحمن بن عبد القاری سے روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عمرؓ کے ساتھ رات کو مسجد گیا تو دیکھا کہ لوگ متفرق طور پر نماز پڑھ رہے ہیں کوئی تنہا پڑھتا ہے اور کوئی ایک گروہ کے ساتھ پڑھ رہا ہے، حضرت عمرؓ نے یہ دیکھ کر فرمایا کہ اگر ان سب کو ایک قاری کے پیچھے پڑھنے کا حکم دیدوں تو وہ زیادہ مناسب ہوگا، پھر

---

[1] ابوداؤد باب فی قیام شہر رمضان۔

امثل ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب قال ثم خرجت معه لیلة اخری والناس یصلون بصلوٰة قارئهم قال عمر نعمت البدعة هذه والتی تنامون عنها افضل من التی تقومون یرید اٰخر اللیل وکان الناس یقومون اوله - (بخاری دمشکوٰة باب قیام شہر رمضان)	انھوں نے حضرت ابی بن کعبؓ کو امام بنادیا اور سب کو انھیں کے پیچھے پڑھنے کی تاکید کی پھر دوسرے دن انھیں کے ساتھ مسجد گیا تو دیکھا کہ لوگ اپنے قاری امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہ اچھی بدعت ہے' اور جس نماز سے تم لوگ سو جاتے ہو وہ افضل ہے اس نماز سے جس کو تم پڑھتے ہو، یعنی آخر رات نماز پڑھنا افضل ہے، اور لوگ اول رات میں نماز پڑھتے تھے۔

اہل صنعت وحرفت سے ضائع شدہ مال کا تاوان لیا | (۱۰) رسول اللہ کے زمانہ میں اگر اہل صنعت وحرفت کے پاس کسی کا مال ضائع ہوجاتا تو اس کا تاوان نہ دینا پڑتا تھا کیوں کہ اس کی حیثیت امانت کی ہوتی ہے اور امانت کا مال امین کی حفاظت میں کوتاہی کے بغیر ضائع ہو جائے تو شرعاً اس کا تاوان نہیں واجب ہوتا ہے۔ لیکن حضرت عمرؓ نے صناع پر تاوان کو لازم کیا:

ان عمرؓ ضمن الصباغ الذین انتصبوا للناس فی اعمالهم ما اهلکوا فی ایدیهم [1]	حضرت عمرؓ نے رنگریز کو ضامن ٹھہرایا جو بطور پیشہ لوگوں کا کام کرتے ہیں اگر ان کے ہاتھ سے لوگوں کا مال ضائع ہوجائے۔

حضرت علیؓ کا بھی اسی پر عمل تھا:

انه کان یضمن الصباغ والصائغ [2]	حضرت علیؓ رنگریز اور زرگر کو ضامن ٹھہراتے تھے

ایک ضعیف روایت میں ہے کہ انھوں نے فرمایا:

لا یصلح الناس الا ذالك [2]	لوگوں کی صلاح وفلاح اسی میں ہے۔

---

[1] کنز العمال ج ۳ کتاب الاجارة من قسم الافعال فصل فی احکام الاجارة۔ [2] بیہقی ج ۶ صفحہ ۱۲۲ باب ما جاء فی تضمین الاجراء۔

ایک اور روایت میں ہے:

ان علی بن ابی طالب ضمن الغسال والصباغ — حضرت علیؓ نے دھوبی اور رنگریز کو ضامن ٹھہرایا

وقال لا یصلح الناس الا ذلک[1] — اور کہا کہ اسی میں لوگوں کی صلاح و فلاح ہے۔

بیت المال کی چوری اور مالک کے آئینہ کی چوری میں قطع ید کا حکم نہیں دیا | (۱۸) ایک شخص نے بیت المال سے چوری کی حضرت عمرؓ نے اس کا ہاتھ نہیں کاٹا اور فرمایا:

لیس علیہ قطع۔[2] — اس کا ہاتھ نہ کاٹا جائے۔

(۱۹) ایک خادم نے اپنی مالکہ کا آئینہ چرایا جس کی قیمت ساٹھ درہم تھی۔

لیکن حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر قطع ید سے منع کر دیا کہ

خادمکم سرق متاعکم[3] — تمہارے خادم نے تمہارے مال کی چوری کی۔

(۲۰) حضرت عمرؓ نے ان غلاموں کو بھی قطع ید کی سزا نہیں دی جنھوں نے ایک اونٹ چرایا تھا جب معلوم ہوا کہ غلاموں کا مالک ان کو بھوکا رکھتا ہے، چنانچہ قطع ید کی تمروپس لیتے ہوئے فرمایا:

اراک تجیعھم[4] — دیکھتا ہوں کہ تو ان کو بھوکا رکھتا ہے۔

حالانکہ قرآن حکیم میں سرقہ کی آیت ان سب صورتوں کو عام ہے۔

عدت میں نکاح اور جماع سے حرمت کا حکم دیا | (۲۱) حضرت عمرؓ نے اس عورت کو اس شخص کے لئے زجراً حرام قرار دیا جس نے عدت میں نکاح کیا اور تعلقات کی ادائیگی کی. حالانکہ قرآن و سنت میں دائمی حرمت کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔[5]

ام ولد (باندی) کی بیع کی ممانعت کردی | (۲۲) حضرت عمرؓ نے ام ولد (وہ باندی جس کے مالک سے اولاد ہو گئی ہو) باندیوں کے بیع کی ممانعت کردی حالانکہ رسول اللہؐ اور ابوبکرؓ کے زمانۂ خلافت میں ان کی بیع ہوتی تھی۔[6]

---

[1] سنن الکبریٰ باب ما جاء فی تضمین الاجراء [2] الخراج لابو یوسف فصل یجب فیہ الحدود فی سرقة ص۱۸۱۔
[3] مؤطاء امام مالک باب مالا قطع فیہ۔ [4] حوالہ بالا۔ [5] تعلیل الاحکام انواع البراع ص۲۳۔
[6] الطرق الحکمیة سلوک الصحابة بمعنی ما احکام ص۱۸۔ و اعلام الموقعین ج۲ الکلام علی السیاسة علی سیاسة ص۵۴۲۔

آبپاشی کے لئے ایک سخت حکم دیا۔ (۲۳) حضرت عمرؓ نے ضحاک بن خلیفہ کو آبپاشی کے لئے محمد بن مسلمہ کی زمین سے ان کی مرضی کے بغیر پانی لے جانے کا حکم دیا اور فرمایا:

لولم اجد للماء مسیلا الا علی بطنک لاجریتہ ۱؎	پانی لے جانے کے لئے اگر تیرے پیٹ کے سوا اور کوئی راستہ نہ ملیگا تو تیرے پیٹ کے اوپر سے پانی لیجاؤنگا۔

حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا یحل مال امرئ مسلم الا عن طیب نفس ۲؎	کسی مسلمان مرد کا مال اس کی رضامندی کے بغیر حلال نہیں ہے۔

حلالہ کرنے اور کرانے والے کو سنگسار کا حکم دیا (۲۴) رسول اللہ ؐ نے "حلالہ" کرنے والے اور کرانے والے کے لئے کوئی سزا نہیں تجویز کی صرف لعنت پر اکتفا کیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے:

لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المحلل والمحلل لہ ۳؎	رسول اللہ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے دونوں پر لعنت کی ہے۔

لیکن حضرت عمرؓ نے رجم (سنگساری) کی سزا تجویز کی اور فرمایا:

لا اوتی بمحلل ولا محلل لہ الا رجمتہما ۴؎	حلالہ کرنے والا اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے جو بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اس کو سنگسار کرونگا۔

حضرت عمرؓ نے ایک واقعہ میں واسطہ بننے والی عورت کو سزا دی چنانچہ:

ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے کر جدا کر دیا جب اس کی خبر مطلقہ عورت کی ایک دلالہ میںل کو ہوئی تو اس نے ایک مسکین اعرابی (جو مسجد نبوی کے دروازہ کے پاس رہتا تھا) کو بلا کر کہا اگر تم اس شرط پر ایک عورت سے نکاح کرنا چاہو کہ اس کے ساتھ ایک رات گذارنے کے بعد طلاق دیدو تو میں اس کا انتظام کرا سکتی ہوں۔ اعرابی نکاح کے لئے تیار ہو گیا اور نکاح کے بعد جب شب باشی ہوئی تو منکوحہ عورت نے تاکید کر دی کہ لوگوں کے اصرار کے باوجود تم مجھے طلاق نہ دینا تمہاری کفالت میں خود کروں گی' اور اگر لوگ جبر و زبردستی کریں تو اس معاملہ کو امیر المومنینؓ کے پاس لیجانا، بالآخر معاملہ حضرت عمرؓ کے پاس گیا تو آپ نے اعرابی سے فرمایا کہ تم اپنی بیوی کو ہرگز طلاق نہ دینا اور دلالہ عورت کو بلا کر سزا دی ۵؎ (باقی)

۱؎ الخراج یحییٰ ص ۱۱۱ ۲؎ ... ۳؎ ترمذی کتاب الطلاق ۴؎ الاعلام ... ج ۳ ... ۵؎ فقہ عمر ... ص ۲۰۵

فلسفۂ انسانیت کا ایک تنقیدی جائزہ

از جناب ڈاکٹر محمد نور نبی صاحب لکچرر شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

فلسفۂ انسانیت (HUMANISM) ایک ایسا انداز فکر ہے جس کی رو سے انسان اور ان کے امور و معاملات ان کی استعداد، صلاحیت، خواہشات، بھلائی اور بہبودی بنیادی اہمیت کے حامل ہیں، یہ فلسفہ جو یورپ میں نشاۃ جدیدہ کا مخصوص انداز فکر تھا لاطینی لفظ ہیومینس (HUMANUS) سے ماخوذ ہے۔ یہ مکتب خیال انسانی امور و معاملات کا مجموعی طور پر مطالعہ کرتا ہے وہ فرد (INDIVIDUAL)، خدا (GOD) اور فطرت (NATURE) کو اپنے دائرۂ بحث سے خارج تصور کرتا ہے۔

یونان اور روم کے قدیم کلاسک مفکرین نے ہمیشہ ایک جانب انسانی اور حیوانی زندگی میں فرق و تفریق قائم رکھی اور دوسری جانب ربانی (DIVINE) اور مافوق الادراک قوت میں امتیاز برتا۔ لیکن موخرالذکر یعنی ربانی قوت میں فرق و امتیاز رکھنے کے لئے انھوں نے عام طور پر انسان کے حسرت انگیز، پردرد و قابل رحم پہلوؤں پر مثلاً اس کے فانی ہونے یا خطاکار و گنہگار ہونے پر زیادہ زور دیا۔ ازمنۂ متوسطی میں تصور انسان پر بہر صورت عیسائی عقیدہ "نظریۂ حیات بازدنی" (DOCTRINE OF IMMORTALITY) کا زیادہ غلبہ رہا۔ اس نظریہ نے انسان اور حیوان کے مابین بنیادی حد فاصل قائم کی۔ عادات و اطوار کا فرق جو قدیم زمانے میں مہذب و ترقی یافتہ اور غیر تہذیب یافتہ انسانوں کے درمیان معیار امتیاز تسلیم کیا جاتا تھا، ترک کر دیا گیا اور انسان اور خدا کے مابین گرجا و کلیسا کے ذریعہ قائم کردہ مخصوص رشتہ ہی دراصل اس کرۂ ارض پر حیات انسانی کا اہم ترین پہلو تصور کیا جانے لگا۔ نشاۃ جدیدہ کے حامیان فلسفۂ انسانیت نے اس طرز فکر

کے خلاف صدائے بغاوت بلند کی جس نے انسان کے فطری لوازم کی جانب سے پہلو تہی اختیار کر رکھی تھی۔ ان روشن خیال اصحابِ فکر و فہم نے ماضی کے غیر اہلِ کتاب (PAGAN AUTHORS) مفکروں کا مطالعہ کرتے ہوئے موت سے پہلے پہلے انسانی زندگی کی اصل قدر و قیمت کا احساس دلانے کی کوشش کی اور انسان کی امکانی قدرت و توانائی کی عظمت و اہمیت کی جانب لوگوں کی توجہ مبذول کرائی۔ جب کلیسائی اثرات ماند پڑنے لگے تو فلسفۂ انسانیت نے سیکولر (تقلید پسندی (SECULAR ORTHO DOXIES) کے خلاف تحریک شروع کی جس نے انسان کو سیاسی و حیاتیاتی (BIOLOGICAL) نظریہ کے مجرد تصورات کے دام کا اسیر بنا رکھا تھا۔[1] ڈاکٹر ہیرالڈ ہوفڈنگ فلسفۂ انسانیت پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"فلسفۂ انسانیت کوئی محض ادبی میلان یا علم اللسان کا کوئی مخصوص مذہب نہیں تھا بلکہ یہ ایک ہمہ گیر میلانِ حیات تھا جس کی خصوصیت یہ تھی کہ فطرتِ انسانی کا بغور مطالعہ کیا جائے اور اسے بنائے عمل قرار دیا جائے"[2]

فلسفۂ انسانیت کے اس مختصر تعارف کے بعد، اب ہم اس پر تاریخِ فلسفہ کی روشنی میں ایک طائرانہ نظر ڈالنے کی کوشش کریں گے۔

فلسفۂ انسانیت دو جدا مکاتبِ فکر پر مشتمل ہے، پہلا مکتبِ فکر تصورِ خدا کو اپنا محور و مرکز تسلیم کرتا ہے۔ اس مکتبِ فکر کو ہم دینیت (THE THEOCENTRIC) کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا مکتبِ خیال خدا کے برعکس صرف انسان کو اپنی فکر کا محور و مرکز قرار دیتا ہے۔ اس کو ہم بشریت (THE ANTHROPOCENTRIC) کے نام سے پکار سکتے ہیں۔ ابتدائی پندرہ صدی عیسوی تک دینیت مکتبِ فکر کا دور دورہ رہا۔ لیکن بعد کے چار صدیوں میں بشریت مکتبِ خیال نے غلبہ پایا۔

فلسفۂ انسانیت کے دینی مکتبِ فکر (THE THEOCENTRIC SYSTEM) کی تعلیم و تدریس

---

[1] ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA V: 11, P. 876

[2] تاریخ فلسفۂ جدید، حصہ اول۔ تصنیف۔ ڈاکٹر ہیرالڈ ہوفڈنگ۔
اُردو ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب۔ (جامعہ عثمانیہ - ۱۹۳۲ء) صفحہ - ۱۶ -

کا زیادہ از منہ وسطیٰ میں یورپ، در بیرون یورپ کے ممتاز مشہور مفکروں نے انجام دیا۔ اس زمانہ کے نامور اصحابِ فکر و فہم جنھوں نے یورپ میں اس مکتب خیال کی تائید و ترویج کی ان میں انسلم[۳] (ANSELM) (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹ء) ابیلارڈ[۴] (ABELARD) (۱۰۷۹ - ۱۱۴۲ء)، اکوینا س[۵] (ACQUINAS) (وفات ۱۲۷۴ء) ڈنس اسکوٹس[۶] (DUNS SCOTUS) (وفات ۱۳۰۸ء) وغیرہ کے نام خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ انسان اور اس کے تمام گوناگوں مفادات اور تمدنی و ثقافتی خواہشات نے ان فراد کے فکری خاکہ میں نمایاں اور اہم مقام حاصل کیا۔ لیکن ان کے فکری خاکوں کی تمام باتوں کا محور و مرکز کسی بھی طور پر انسان نہیں تھا بلکہ خدا تھا جو ہر شے کا خالق، قائم رکھنے والا اور مٹانے والا تصور کیا جاتا تھا اور کائنات کی ساری چیزیں اُسی کی ذات سے منسلک کی جاتی تھیں۔ قرونِ وسطیٰ کا فلسفۂ انسانیت آخرت پر یقین رکھتا تھا۔ وہ خالقِ کائنات کی ذاتِ پاک کو مخلوق سے علیحدہ تصور کرتا تھا لیکن ساتھ ہی ساتھ انسان کے دینی و دنیاوی مسائل ان کی ضروریاتِ زندگی اور ان کی روحانی تکمیل کی طرف خاص توجہ صرف کرتا تھا۔ انسانی عقل اس بات کے لئے کوشاں ہوتی ہے۔ کہ وہ لامتناہی اور مکمل علم کو حاصل کرے اور ساتھ ہی اُسے ان مجبوریوں سے بھی دوچار ہونا پڑتا ہے جو اس دنیاوی زندگی میں اس کے ہم فطرت مقصد (CONNATURALEND) کے حصول میں سدِ راہ ہوتی ہیں۔ انھیں بنیادوں پر اکویناس (ACQUINAS) نے ایک مفروضہ قائم کیا جس میں اس نے انسان کی اخروی منزلِ مقصود کی جانب نشان دہی کی، اس نے بتایا کہ انسانی فطرت میں تکمیل پذیری کا عنصر حقیقی معنی میں داخل ہے۔ لیکن یہ تکمیل اس محدود دنیاوی عرصۂ حیات میں ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس تکمیل کا انحصار اس کی اپنی قوتوں پر مبنی ہے، انسان بلاشبہ ترقی کرتا ہے لیکن انسانی ترقی بنیادی طور سے ہر ہر قدم پر خدا کے

۳: ALFRED WEBER, HISTORY OF PHILOSOPHY, TRANSLATED BY FRANK THILLY, (U.S.A. 1925) P. 164

۴: ایضاً۔ صفحہ ۔ ۱۷۴

۵: ایضاً۔ صفحہ ۔ ۱۹۱

۶: ایضاً۔ صفحہ ۔ ۱۹۵

رحم و کرم کی رہینِ منت ہوتی ہے۔ لہٰذا انسان اپنی فطرتِ عقلی کے مکمل حصول کی تمنا کی تکمیل صرف اسی مملکت کا شہری بن کر کر سکتا ہے جہاں خدا کی حکمرانی و بادشاہت ہو۔ یعنی وہ ما فوق الانسانی اور ما فوق الفطرت معاشرہ کا فرد بن کر ہی اپنے حصولِ آرزو میں کامیاب و کامران ہو سکتا ہے۔[۸] مزید برآں یہ عقیدہ کہ اس حصول کو عالمِ امکان میں لانے کے لئے خدا نے اپنے آپ کو اپنی روح کے ذریعے عالمِ بالا سے انسانی قالب میں داخل کیا، عیسائی مسلک کا صحیح معنی میں جزو لاینفک قرار دیا گیا۔[۹] ساتھ ہی ساتھ اگر ہم قرونِ وسطیٰ کے تصورِ خدا، تصورِ وحی و الہام و نظریہ کائنات جن پر نصرانی، یہودی اور مسلمان فی ایک حد تک متفق ہیں، کا بغور مطالعہ کریں تو یہ بات صاف طور پر سامنے آتی ہے کہ مندرجۂ بالا تصورات انسانی عناصر اور انسان کی بھلائی و بہبودی سے ہم آہنگ ہیں اور اس میں انسان کو ایک حد کے اندر اپنے آپ کو بنانے اور سنوارنے کی مکمل آزادی ہے۔ لیکن اس کا مطمحِ نظر، اس کی ابتدا اور انتہا خدا ہے۔

پندرھویں اور سولہویں صدی میں یورپ میں جو ذہنی انقلاب رونما ہوا، اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے سند (AUTHORITY) پر اعتماد کرنے کے بجائے عقل و دانش پر بھروسہ کرنے کا درس دیا، لیکن

۷: طامس اکوناس (THOMAS ACQUINAS) اٹلی میں نیپلس (NAPLES) کے ایک سربرآوردہ خاندان میں پیدا ہوا تھا۔ ابتدائی عمر ہی سے اسے تعلیم کا شوق تھا۔ پ نے والدین کی مخالفت کے باوجود اس نے تعلیمی شغل کو جاری رکھا اور البرٹ اعظم کی شاگردی اختیار کی۔ ارسطو کے فلسفہ سے اسے ایک والہانہ شوق پیدا ہوا اور اس نے اس میں ایک یکتا مقام حاصل کیا۔ اس کا شمار مدرسیت کو مکمل کرنے والا اور دنیا کے سب سے بڑے نظام آفرینوں میں ہے۔ از منۂ متوسطہ کے دینیاتی مدارس میں اس کا لقب علامہ الٰہی تھا اور اب تک بھی وہ کلیسائے روما کا مستند مفکر شمار ہوتا ہے۔ اس نے تقریباً پچاس سال کی عمر میں ۱۲۷۴ء میں وفات پائی۔ (تاریخ فلسفۂ جدید۔ حصہ اول۔ صفحہ ۱۰)

۸: H. G. DE BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, (LONDON, 1937), PP. 193-194.

۹: دیارِ ہند و پاک کے دورِ وسطیٰ کے مسلم مفکرین کے تصورِ خدا، تصورِ وحی و الہام اور نظریۂ کائنات کا مطالعہ کرنے کے لئے ملاحظہ کیجئے:

DR. NOOR NABI, DEVELOPMENT OF MUSLIM RELIGIOUS THOUGHT IN INDIA FROM 1200 A.D. TO 1450 A.D. (ALIGARH, INDIA - 1962)

ایسا کہنا کسی بھی طور پر بجا اور درست نہیں معلوم ہوتا ہے یہ انقلاب ایک ایسا انقلاب تھا جس نے انسان کے عقلی مفاد کو اجاگر کرنے کی کوشش کی، اس انقلاب نے انسانی فکر کے دھارے کا رُخ یوم آخرت کی جانب سے موڑ کر موجودہ عالم جو کہ عالم زمان و مکان ہے، کی طرف کر دیا۔ قرونِ وسطیٰ کی فکری زمین جہاں تک فطرت کے مطالعہ و مشاہدہ کا تعلق ہے، بہت ہی غیر آباد اور بنجر تھی۔ اس کی وجہ کچھ تو اس زمانہ کا وہ مابعد الطبیعاتی رجحان تھا جس کی نظر عالم حسیات سے پرے عالم بالا پر مرکوز تھی اور کچھ اس زمانہ کے طبیعی تحقیق و معلومات پر ارسطو کے ان اصول و قوانین کا اثر تھا جو کہ عام فطرت میں آ کر قابلِ استعمال نہیں تھے یا غلط ثابت ہو چکے تھے۔ لیکن اب سبھی چیزوں میں تبدیلی کے آثار نمودار ہونے لگے تھے۔ علم ریاضی کے مطالعہ اور اس کے استعمال کے جلو میں عظیم افلاطونی روایت کا احیاء عمل میں آیا اور ساتھ ہی ٹھوس حقائق یعنی مشاہدہ اور تجربہ نے لوگوں کے لئے ایک نئی دل چسپی کے سامان فراہم کئے۔ ان تبدیلیوں کے نتیجے میں ایک نیا علم عالم وجود میں آیا۔ ایک ایسے مثبت سائنس کی داغ بیل پڑی جس کا موضوعِ بحث انسان اور فطرت تھے۔ کوپرنیکس (COPERNICUS) اور گیلیلیو (GAILELEE) سے لے کر ہمارے عہد تک عصر جدید کی تہذیب و تمدن کی تاریخ دراصل سائنس کے حیرت انگیز کارناموں کی داستان رہی ہے، قدیم نظریۂ کائنات جس میں انسان اور فطرت خدا اور مافوق الفطرت قوی کا رہین منت تھا، اس نظریہ کا تقریباً اختتام ہو چکا تھا۔ اور اس کی جگہ ایک ایسے نظامِ فکر کی تعمیر و تشکیل عمل میں آ رہی تھی جس کی تحریک انسان اور فطرت دو اصلی اور حقیقی رخ تھے۔ خدا کا تصور دن بدن لوگوں کے دل و دماغ سے غائب ہوتا اور فطرت پذیری کے ساتھ انسان کے اقتدارِ اعلیٰ کا سکہ چلنے لگا۔[1]

جب ہم اس نے نظریۂ کائنات کا غیر جانب داری کے ساتھ فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے جائزہ لیتے ہیں، تو ہمیں اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اس نے نظریۂ کائنات کی تعمیر و تخلیق رینے ڈیکارٹ[2] (RENE DESCARTES)

۱: H.G. DE BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY P. 196

۲: الفریڈ ویبر۔ تاریخ فلسفہ صفحہ ۲۴۳

رینے ڈیکارٹ: رینے ڈیکارٹ جو فلسفہ جدید کا بانی ہے۔ ۳۱ مارچ ۱۵۹۶ء میں فرانس کے ایک باحیثیت خاندان

کی فکری کاوشوں کے ہاتھوں وجود میں آئی۔ اُسے غیر مشکوک حقیقت (CERTAIN TRUTH) کی تلاش تھی، ایسی حقیقت جیسا کہ ہم علمِ ریاضی میں پاتے ہیں۔ اس تلاش میں اس نے ماضی کے سارے علوم جن کا انحصار قیاس (SPECULATION)، رائے (OPINION) اور سند (AUTHORITY) پر تھا۔ شک و شبہ کی نظر سے دیکھا اور ایک مشہور کلیہ کی تشکیل کی جو "میں سوچتا ہوں۔ اس لئے میرا وجود ہے" (COGI TO ERGO SUM) کے نام سے موسوم ہوا۔ اس بنیادی کلیہ پر ڈیکارٹ نے وجودِ خدا اور وجودِ کائنات کی عمارتیں تعمیر کیں۔ ڈیکارٹ کا یہ طرزِ استدلال ان تمام طریقوں سے بالکل مختلف تھا جو اُس کے پیش رو مفکروں نے اختیار کیا تھا۔ اس کے اس طرزِ استدلال نے حصولِ علم کے تمام دوسرے راستوں کو مسدود کر دیا اور ریاضی سے مشابہ علمِ طبیعیات کے لئے راہ ہموار کی۔ یہاں تک کہ خدا اور روح جو بنیادی حقیقی تیقنات (CERTAINTIES) میں شمار کئے جاتے تھے۔ نامعلوم حقائق تصور کئے جانے لگے۔ ان کا مشاہدہ محض وجدان ( ) کے ذریعہ ممکن تھا۔ جب اسپنوزا[12] (SPINOZA) نے خدا کو جوہر (SUBSTANCE) قرار دیا اور کائنات کو خدا کی ذات کا مظہر پیش کرتے ہوئے فلسفہ ہمہ اوست (PANTHEISM) کی تعلیم دی تو ایسا خدا مذہب کی بنیادی ضروریات کو پورا کرنے سے

میں پیدا ہوا۔ اس نازک اندام بچے سے اوائل عمری میں غیر معمولی قابلیتیں ظاہر ہونے لگیں۔ اس کا باپ اکثر سوالات پوچھتے رہنے کی وجہ سے اسے فیلسوف کے لقب سے پکارا کرتا تھا۔ جب ۱۰-۱۱-۱۶۱۹ء میں وہ موسم سرما میں دریائے ڈینیوب کے کنارے نوبرگ (NEU BURG) میں مقیم تھا تو اس نے یک بیک ایک ذہنی انقلاب محسوس کیا۔ جس میں وہ عام طریقۂ فکر اس پر منکشف ہوا جو بعد ازاں فلسفہ اور ریاضی دونوں میں اس کے لئے چراغِ ہدایت بنا۔ اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ صحیح طریقہ یہی ہے کہ صرف اسی بات کو تسلیم کیا جائے جو صاف اور بدیہی ہو۔ ہر ایک مشکل مسئلے کے عناصر کو الگ الگ کرنا چاہیئے۔ اور سادہ ترین و سہل ترین بنیادوں سے شروع کر کے آہستہ آہستہ نہایت پیچیدہ سوالوں تک پہنچنا چاہیئے۔ یہی وہ عام تحلیلی طریقہ تھا جو اُس کے ذہن پر منکشف ہوا۔ ڈیکارٹ نے ۱۶۵۰ء میں اس دارِ فانی سے کوچ کیا۔ (تاریخ فلسفہ جدید، جلد اول، صفحات ۲۲۰، ۲۴۹)

۱۲ : بنڈکٹ اسپنوزا (BENEDICT SPINOZA) ۔

اسپنوزا کو سترھویں صدی کے مفکرین میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ فکر کے تمام سلسلے اس میں آ کر مل جاتے ہیں۔ تصوف اور فطریت، مذہبی اور عقلی غرض جو اس کی صدی کے دوسرے مفکرین میں کم و بیش ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں اور جہاں وہ ایک ہی شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہاں ان میں باہمی تناقض اور کشاکش واقع ہوتی ہے ان تمام نظریات کو اس نے منطق کی رو سے

بقیہ صفحہ ۳۷ پر

قاصر ہو گیا۔ لیکن اس عقلیت پسندی (RATIONALISM) کا اقتدار زیادہ دنوں تک برقرار نہیں رہ سکا۔
برطانوی تجربیت پسندوں (BRITISH EMPIRICISTS) نے انسانی دماغ کو صرف غیر مربوط حواس جسمانی
(SENSATIONS) کا مجموعہ قرار دیا۔ انسانی شخصیت ان تمام محاسن و خوبیوں کے ساتھ جو زندگی کو خوشگوار
و حسین بناتی ہیں، طاق نسیاں میں دم توڑنے لگی اور لاشیئیت میں گم ہو کر رہ گئی۔ صرف نفرت کا واحد جذباتی
رہا، جو ایک بے رحم اور کائنات پر مسلط قانون تصور کیا جانے لگا۔ لیکن زمانے نے پھر پلٹا کھایا اور فطرت اسی
فلسفہ کی بنیاد پر محض تصورات اور احساسات کا مجموعہ بن کر رہ گئی جس کا مسکن و معمار انسانی دماغ قرار دیا گیا۔
اس نقطہ نظر کی وضاحت امانوئل کانٹ[13] (IMMANUEL KANT) نے اپنے نظریہ "شئے بذاتِ خود"
(THING IN ITSELF) جسے وہ 'NOU ME NON' کہتا ہے، اور مظاہر یعنی "اشیاء جیسا کہ ہم کو دکھائی
پڑتا ہے" (THINGS AS THEY APPEAR) جسے وہ 'PHENOMENA' قرار دیتا ہے، میں کی ہے۔
کانٹ کہتا ہے کہ 'نظریاتی عقل' (THEORETICAL REASON)، ہمیں صرف "اشیاء جیسا کہ ہمیں
دکھائی پڑتا ہے" کا علم عطا کرتی ہے۔ لہٰذا خدا، روح اور حقیقتِ کائنات کا علم ہمیں 'نظریاتی عقل' نہیں
دے سکتی ہے کیوں کہ نظریاتی عقل صرف تجربے تک محدود ہے۔ یہ 'عملی' (PRACTICAL REASON)

قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ بتایا کہ اس [illegible] منطقی استدلال [illegible] ذریعہ [illegible] ہو سکتی ہے۔ یہ
عظیم ہستی ۲۴ / نومبر ۱۶۳۲ء کو ایمسٹرڈم میں پیدا ہوا اور [illegible] فروری ۱۶۷۷ء میں اس نے وفات پائی۔ (تاریخ فلسفہ جدید صفحہ ۳۳۲)

۱۳: ایمونیل کانٹ: ایمونیل کانٹ ۲۲ اپریل ۱۷۲۴ء کو کونگسبرگ (KONIGS BERG) جرمنی میں
پیدا ہوا۔ اس کا باپ اسکوچ خاندان سے تھا اور زین سازی کا کام کرتا تھا۔ کانٹ ایک خاموش طبع اور راست کردار
شخص تھا، جس کی تمام زندگی تفکر کے لیے وقف تھی۔ اس کی زندگی بے معنون شہری کی سی زندگی تھی لیکن اس غیر ممتاز
ظاہری زندگی کے بطون سے ایسے عظیم الشان فکر ابھرے جنہوں نے انسانی علم اور انسانی زندگی کو روشن کر دیا۔
یہ عظیم شخصیت ۱۲ فروری ۱۸۰۴ء کو راہی ملکِ عدم ہوئی۔

تاریخ فلسفہ جدید۔ جلد دوم۔ صفحات ۲۹ تا ۴۴

الفریڈ ویبر۔ تاریخ فلسفہ۔ صفحہ ۳۵۲

ہے جو ہمیں 'بقائے وجود' (IMMORTALITY OF THE SOUL) 'ہستی باری تعالیٰ اور اختیار' (FREEDOM OF THE SOUL) جیسے اعتقادات کی طرف لے جاتی ہے۔ ہستی باری تعالیٰ پر ایمان کا اصول جس ضرورت سے پیدا ہوتا ہے وہ نہ حسی ہے اور نہ انانیتی بلکہ نفوس انسانی میں اخلاقی قانون کی موجودگی کا نتیجہ ہے۔ اس کا ماخذ انسان کی فطرت کی ایک کُلی اور عمومی حقیقت ہے اور 'خالص عقل' (PURE REASON) کا تقاضا ہے۔ اس طرح سے ہم پاتے ہیں کہ انسانی فکر اپنی انتہائی عروج کے باوجود اسی منزل پر عود کر آئی جہاں سے اس نے اپنے سفر کا آغاز کیا تھا۔ ایک خالص انسانیت شعار فلسفہ مابعد الطبیعات (HUMANISTIC METAPHYSICS) جس کی رو سے تمام علم کا انحصار عقلِ انسانی کی خود اعتمادی پر مبنی تھا۔ اس خلل کے دعووں کی نفی کے جلو میں نمودار ہوا جو حقیقت اصلی تک رسائی کا مدعی تھا۔ انسان بحیثیت عالم اقلیم فلسفہ مابعد الطبیعاتی میں مقتدرِ اعلیٰ تصور کیا جاتا تھا لیکن اب اُسے اس اقتدار اعلیٰ سے چار و ناچار دست بردار ہونا پڑا اور عالم ظاہر (PHENOMENAL WORLD) کی فریب نظریوں کی محکومی اختیار کرنی پڑی۔[۱۴]

دینیات (RELIGION) کے میدان میں بھی فکر اپنے دائرہ عمل کی تکمیل کر چکی تھی، کیتھولک تقلید پسندی کی اجارہ داری سے پھر کر فکر و عمل کی دھارا پروٹسٹنٹ عقیدہ کی جانب بہ نکلی تھی جس کی تبلیغ و اشاعت کا فریضہ مارٹن لوتھر (MARTIN LUTHER) نے انجام دیا۔ بٹلر (BUTLER) اور والٹیر[۱۵] (VOLTAIRE) نے جس نظریۂ الوہیت (DEISM) کی پُرزور تائید کی تھی اس کا اثر و رسوخ کم ہو رہا تھا اور انسان کی معاشرت پسندی اور مذہب کی ضرورت کا اقرار و اعتراف کیا جانے لگا۔

آگسٹ کومٹے[۱۶] (AUGUSTE COMTE) کا فلسفہ ثبوتیت (PHILOSOPHIC POSITIVE) اس تبدیل شدہ فکر کی پوری طرح غمازی کرتا ہے۔ خدا بحیثیت عقل (GOD AS REASON) کے بجائے

۱۴: BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, P. 193

۱۵: عزیز احمد۔ تاریخ فلسفہ۔ ص ۔ ۳۳۷۔

۱۶: آگسٹ کومٹ: آگسٹ کومٹ ۱۹ جنوری ۱۷۹۸ء کو ایک راسخ الاعتقاد کیتھولک خاندان میں مون پیلیئے کے مقام پر پیدا ہوا۔ ابتداً اپنی تصانیف سے اور کچھ ریاضیات کا درس دے کر روزی کماتا تھا۔ جو کام اس نے اپنے ذمہ لیا۔

باقی صفحہ ۲۹ پر

عقل بحیثیت خدا (REASON AS GOD) اور خدا انسان (GOD-MAN) عقیدہ کے بجائے انسان خدا (MAN-GOD) عقیدہ پر لوگوں نے ایمان ویقین رکھنا شروع کر دیا تھا۔ انسان کامل کا قدیم تصور جس کی داغ بیل اس نظریہ نجات (SALVATIOV) نے ڈالی تھی جس کا محور ومرکز خدا تھا۔ لیکن اب بجائے خدا کے انسان نے خود اپنے آپ کو اللہ قرار دیدیا۔

اس طرح فلسفۂ انسانیت مختلف فلسفیانہ نظریات میں سب سے آسان نظریہ تصور کیا جانے لگا۔ بس کا مقصد اس امر کا مشاہدہ کرنا ہوگیا کہ فلسفیانہ مسائل عالم انسان سے متعلق ہوں اور ان مسائل کا حل انسانی دماغ، انسانی تجربات کی مدد لے کر پیش کرے۔ یہی وہ نصب العین تھا جس نے فرانس میں فلسفۂ انسانیت کے پیامبروں کو زمانہ انقلاب اور اس کے بعد بھی دعوتِ فکر وعمل دی۔ کونڈورسٹ (CONDORCET) سینٹ سیمون (SAINT SIMON) کومٹے (COMTE) اور دیگر اصحابِ فکر وفہم نے اس نصب العین کی نمایاں ترویج وتائید کی۔ اس نظریہ کا سب سے نفیس اور عمدہ تخیلی اظہار جارج سینڈ (GEORGE SAND) نے اپنی ناولوں میں کیا ہے جو حقیقت پسندوں میں سب سے زیادہ رومانی اور رومانوی اصحاب فکر میں سب سے زیادہ عقلیت پسند تھی۔ برطانیہ میں بنتھم[۱۶] (BENTHAM) جیمس مل[۱۷] (JAMES MILL) اور

وہ دو قسم کا تھا۔ اول یہ کہ ذہنی سائنس کو ایجابی (POSITIVE) سائنس بنایا جائے اور دوم یہ کہ تمام ایجابی علوم کے امور وقوانین واسباب کو منظم طور پر پیش کیا جائے۔ اس طرح سے مستقبل کے نظریۂ کائنات کی تاسیس ہوگی۔ وہ کہتا تھا کہ دینیات اور تخیلی فلسفے کا زمانہ گذر چکا ہے۔ اب انسان کی نجات ایجابی فلسفے (POSITIVISM) ہی میں ہے۔ انسان فی الحقیقت اس قسم کے سوالات کرنا چھوڑ دے گا جن کا ایجابی سائنس کوئی جواب نہیں دے سکتی۔ کونت ارتقائے تہذیب کی تین منزلیں قرار دیتا ہے دینیاتی، مابعد الطبیعاتی اور ایجابی۔ اور پھر بتاتا ہے کہ ان مختلف ادوار کے ساتھ مختلف عمرانی نظامات وابستہ ہوتے ہیں۔ قانون منازلِ ثلاثہ کونت کے فلسفے کا ایک اساسی عنصر ہے۔ وہ نظام مسیح کو انسانی فطرت پر ایک عظیم الشان ظلم تصور کرتا تھا۔ اس کو پڑھتے ہوئے وہ خدا کی جگہ انسانیت کا لفظ رکھ دیتا تھا۔ اس طرح آخری عمر میں وہ مذہب انسانیت کے امام کے نام سے موسوم ہوگیا۔ ۵ر ستمبر ۱۸۵۷ء کو وہ دار البقا کو سدھارا۔ (تاریخ فلسفۂ جدید۔ جلد دوم ۳۷۱ - ۳۸۲۔)

۱۷: جیریمی بنتھم کی پیدائش لندن کے ایک سربر آوردہ خاندان میں ۱۷۴۸ء میں ہوئی۔ وہ برطانوی افادیت پسندوں کا پیشوا کہلاتا ہے۔ ... ۱۸۳۲ء میں اس نے اس دارِ فانی سے کوچ کیا۔
(THE CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF WESTERN PHILOSOPHY AND PHILOSOPHIRS- EDITED BY J.O. URMSON (1960- HUTCHINSON & CO, P. 60)

ان کے ہم مشرب وہم خیال اصحاب فکر نے جو غیر تخیلی (UN-IMAGINATIVE) اور غیر رومانوی (UN-ROMANTIC) تھے، اس نظریہ کو مسلم الثبوت عقیدہ کے طور پر اپنایا۔ اس مکتبِ فکر کے مرکزی اجزاء کا خلاصہ مندرجہ ذیل نقاط میں پیش کیا جاتا ہے:

(۱) انسان فطری طور پر نیک اور کریم النفس واقع ہوا ہے، اس کے اندر حصولِ کمال کی شاہراہ پر آگے بڑھتے رہنے کی بے پناہ اور لامحدود صلاحیت موجود ہے۔

(۲) انسانی تہذیب و تمدن کی مزید ترقی و کامرانی کی راہ میں کوئی بھی ناقابلِ عبور رکاوٹ حائل نہیں ہے خرابیاں اور برائیاں جو سدِ راہ ہوتی ہیں، معاشرہ کی ناقص تنظیم کی وجہ سے وجود میں آتی ہیں جن کی اصلاح دانشمندانہ قانون سازی کے ذریعہ ممکن ہے۔

(۳) اگر فرد کو پوری آزادی ودیعت کر دی جائے تو وہ اس کو اپنی فلاح و بہبود کے لئے استعمال کریگا۔ اور ساتھ ہی معاشرہ کے سبھی دوسرے افراد کی خوش حالی و بہبودی بھی اس کے پیشِ نظر ہوگی۔

(۴) یہ خوش حالی و بہبودی جو ساری کاوشوں کا مقصد و مطمحِ نظر ہے بنیادی طور پر مادی آرام و آسائشوں پر مشتمل ہے۔ یعنی ہر انسان کے تصرف میں کم از کم اس قدر دنیاوی سامان ہو کہ وہ خوشحال و آسودگی کی زندگی گذار سکے۔

(۵) انسانی عقل اس تخیلی و معیاری منزلِ مقصود کی جانب رہنمائی کرتی ہے، جو توہمات کی تاریکیوں کا قلع قمع کرتی ہے اور اپنے ہم رفقار کے لئے انسان کی فطری و جبلی انس و محبت کی راہوں کو ہموار کرتی ہے۔ اس کے علاوہ سائنسی معلومات کی توسیع و اشاعت جو انسان کو فطرت کے اوپر لامحدود قوت و قدرت کی

(حاشیہ صفحہ گذشتہ) ۱۸ : جیمس مل، جیمس مل کی پیدائش ۱۷۷۳ء میں، سکاٹ لینڈ کے ابرڈین شائر میں ہوئی۔ مل نے اڈن برگ یونیورسٹی میں تعلیم حاصل کی۔ ۱۸۰۸ء میں لندن میں اس کی ملاقات بنتھم سے ہوئی۔ اس نے بنتھم کو اپنا ہم خیال بنایا اور دونوں نے مل کر نظریۂ جمہوریت کی پُرزور تبلیغ و اشاعت کی، یہ دونوں نظریۂ لذتیت (HEDONISM) کے حامی و علمبردار تھے۔ مل نے ۱۸۳۶ء میں اس عالم زمان و مکان کو لوداع کہا۔

(THE CONCISE EN-YCLOPAEDIA OF WESTERN PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS, P. 264)

خوش خبری دیتی ہے اس تخیلی منزلِ مقصود تک انسان کی رسائی میں کا حقہ ہاتھ بٹاتی ہے۔[19]

لیکن اس سائنسی فلسفۂ انسانیت کا سرچشمہ جس کی نمائندگی اس کے آخری دنوں میں ٹین[20] (TAINE) (۱۸۲۸ - ۱۸۹۳ء) اور رینان[21] (RENAN) (۱۸۲۳ - ۱۸۹۲ء) نے کی جو کومٹے کے پُرشوق و سرگرم پیروکار تھے، خشک ہوگیا۔ انیسویں صدی عیسوی کے اختتام کے قبل ہی ایک نیا اندازِ فکر انسانی دل و دماغ پر اپنا تسلط جمانے لگا تھا۔ ان اصحابِ فکر میں کچھ تو ایسے تھے جو خدا اور مذہب کو تسلیم کرتے تھے اور کچھ ایسے تھے جو یا تو مذہب کی طرف سے غیر جانب داری کا دم بھرتے تھے یا مخاصمانہ رویہ رکھتے تھے۔ لیکن سبھی اس دعویٰ کی تردید میں کہ سائنسی عقل کا انسانی فکر و زندگی پر پورا تسلط ہے، متفق تھے[22] اور اس طرح ہم بیسویں صدی کی ان تحریکوں سے آشنا ہوتے ہیں جو فلسفۂ انسانیت کی دعویٰ دعلمبردار ہیں، ان میں نظریۂ عملیت (PRAGMATISM)، نظریۂ وجودیت (EXISTENTIALISM) اور نظریۂ اشتراکیت (MARXISM SOCIALISM) خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں۔

ایف، سی، ایس، شیلر[23] (F.C.S.SCHILLER) جو نظریۂ افادیت کے زبردست حامی تھے۔ فلسفۂ انسانیت کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں "فلسفۂ انسانیت ایک ایسا فلسفیانہ اندازِ فکر ہے جو

۱۹: BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, P. 193

۲۰: الفریڈ ویبر - تاریخ فلسفہ - ص - ۴۹۵ -

۲۱: " " " "

۲۲: BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, P. 201

۲۳: فردی نانند کاننگ اسکوٹ شیلر: شیلر کی پیدائش برطانیہ میں ۱۸۶۴ء میں ہوئی تھی۔ تعلیم مکمل کرنے کے بعد کورپس کرسٹی کالج آکسفورڈ میں بحیثیت فیلو کے ان کا تقرر ہوا۔ اور بعد میں جنوبی کیلیفورنیا یونیورسٹی نے ان کو فلسفہ کے پروفیسری کے معزز عہدہ سے نوازا۔ شیلر کو ولیم جیمس سے گہری دوستی تھی نیز وہ ان کے فلسفۂ عملیت (PRAGMATISM) سے گہری انسیت رکھتا تھا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کرنا چاہیے کہ ولیم جیمس کی صحبت نے انہیں فلسفۂ عملیت سے دلچسپی پیدا کی۔ شیلر نے خود اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ میں ذاتی طور پر بغیر فلسفۂ عملیت کے علم اور مطالعہ کے ان کے بنیادی نقاط تک پہنچ چکا تھا۔ جیمس کے نقطۂ نظر کی تائید کرنے کے باوجود شیلر نے اپنے فلسفہ کو فلسفۂ انسانیت (HUMANISM) اور بعد میں 'VOLUNTARISM' کے نام سے موسوم کیا۔ اس بندۂ خدا نے ۱۹۳۷ء میں داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔
(THE CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF WESTERN PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS - P. 358)

اپنی فکری کاوشوں کے تجربہ کو مقدم (APRIORI) ثابت کرنے کی کوشش میں صرف نہیں کرتا ہے بلکہ انسانی تجربہ کائنات پر انسانی تجربہ سے دسترس حاصل کرتا ہے اور ساتھ ہی ساتھ انسان کو اپنی فطری صلاحیت کے ساتھ اس تجربہ کے لئے بحیثیت ایک مبتدی کے کافی تصور کرتا ہے بجائے اس کے کہ وہ اس بات پر اصرار کرے کہ پہلے انسان اپنے اندر اپنی تمام خواہشات کو ترک کر کے سائنسی اصطلاحات میں قابلیت پیدا کرے اور پھر وہ تجربہ کی دنیا میں قدم رکھے[۲۴]

شیلر پروٹاگوراز (PROTOGORAS) کے اس مقولہ کی کہ 'انسان ساری چیزوں کا پیمانہ ہے' (MAN IS THE MEASURE OF ALL THINGS) پُر زور طریقے سے تائید کرتا ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ پروٹاگوراز کا یہ مقولہ سائنس سے اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ وہ ان طریقوں کو دریافت کرے جس سے انسان چیزوں کی پیمائش کر سکے اور ساتھ ہی ساتھ اپنی پیمائشوں کو دوسرے انسانوں کی پیمائشوں سے ہم آہنگ بنا سکے۔ انسان ایک سماجی (SOCIAL) مخلوق ہے لہٰذا فلسفۂ انسانیت پر فطری طور سے یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ اس نظریہ کو سراہے کہ کائنات بنیادی و اساسی حیثیت سے مشترک سرمایہ (A JOINT-STOCK AFFAIR) ہے۔ مزید برآں وہ ان ساری کاوشوں کا جو کہ انسانی شخصیت کو اجاگر کرنا چاہتا ہے پُرجوش خیر مقدم کرے۔[۲۵] (باقی)

۲۴: F. C. S. SCHILLER, HUMANISM PHILOSOPHICAL ESSAYS (LONDON, 1912) PP XXIII - XXIV.

۲۵: تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ ایضاً۔ صفحات۔ ۲۲۸ - ۲۲۹ -

تاریخِ طبری کے مآخذ

نوشتہ: ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد
ترجمہ: نثار احمد فاروقی دہلی یونیورسٹی، دہلی

(۵)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یہ نظریہ جو تاریخ کو افراد کے عمل کا نتیجہ سمجھتا ہے، آج تک لکھنے والوں کے ذہن پر حکومت کر رہا ہے۔ خاص طور سے اُن ملکوں میں جہاں مخصوص نظریات یا مخصوص اقوام کی حکومت ہے۔ جس زمانے میں خلفاء یا ملوک و سلاطین قوموں پر حکومت کرتے تھے اور جنگی معاملات کو چلاتے تھے، ہم الطبری سے یہ توقع نہیں کر سکتے کہ وہ تفسیر تاریخ میں کسی اور مسلک پر چلے گا؟ جیسا کہ ہم یہ توقع نہیں کر سکتے کہ ایسی تفسیر الطبری کے سوا کسی اور شخص کی طرف سے کی گئی ہو۔ کیونکہ انیسویں صدی کے آخر تک دنیا میں رائے عامہ کو یا اقوام کو قوت حاصل نہیں تھی، تا آنکہ مورخوں نے اس کا ادراک کیا اور پھر اُن کی توجہ تاریخ کے سیاسی اور عسکری عوامل کی طرف مبذول ہوئی۔ یہ افسوس کی بات ہے کہ الطبری نے اپنی تصنیفات میں اپنی تاریخ کے آغاز کا سال نہیں بتایا ہے، لیکن بظاہر پہلے اس نے املا کرانا شروع کیا تھا جب وہ ۳۰۲ھ کے واقعات تک پہنچے تو اس نے املا کرانا بند کر دیا۔ اور ایک روایت سے جسے الذہبی نے اپنی کتاب تذکرۃ الحفاظ میں نقل کیا ہے، یہ معلوم ہوتا ہے کہ "ابن جریر نے اپنے اصحاب سے کہا: کیا تم دنیا کی تاریخ لکھنے کے لئے تیار ہو؟ انھوں نے پوچھا: کتنے صفحوں میں آجائے گی؟

الطبری نے کہا تقریباً تیس ہزار ورق ہوں گے۔ انھوں نے کہا: اس کے ختم ہونے سے پہلے تو عمریں تمام ہو جائیں گی۔ اس نے کہا: انا للہ...... تم تو ابھی سے ہمت ہار بیٹھے۔ پھر اس نے املا کرانا شروع کیا اور تقریباً تین ہزار اوراق لکھوائے۔ پھر جب اس نے اپنی تفسیر املا کرانے کا ارادہ کیا، اس نے ان لوگوں سے وہی بات کہی۔ پھر اسے بھی تاریخ کی طرح (تین ہزار صفحوں میں) املا کرایا....."[1]

زمانۂ آغاز | الطبری نے تفسیر سے پہلے تاریخ لکھی تھی۔ اور یہ بات ان روایات کے برعکس ہے جو اُن کتابوں میں ملتی ہیں جن میں الطبری کا ترجمہ شامل ہے۔ کتبِ تراجم میں ہے کہ الطبری نے پہلے تفسیر لکھی، اور پھر تاریخ کی تالیف کی۔[2] یہ بات پہلی روایت سے باعتبار واقعہ زیادہ قریب ہے۔ معروف تو یہی ہے کہ الطبری نے چاہا تھا کہ اس کی تاریخ تفسیر کی معاون اور تکمیل کرنے والی ہو جسے وہ اس کے بعد ہی لکھنے والا تھا۔[3] اس بات کی تصدیق خود الطبری بھی کرتا ہے، چنانچہ اس نے اپنی تاریخ میں اشارہ کیا ہے کہ اس کی تفسیر تیار تھی جب اس نے تاریخ لکھنی شروع کی ہے۔ "اس بارے میں بہت سے اقوال ہیں اور ان میں سے چند ہم نے اپنی کتاب موسوم بہ جامع البیان عن تاویل آی القرآن میں بیان کر دیے ہیں، یہاں ہم نے موضوع کی طوالت کے خوف سے ان کا اعادہ پسند نہیں کیا۔"[4]

جب الطبری نے بغداد میں ایک روایت کے مطابق ۲۷۰ھ میں اور دوسری کے مطابق ۲۸۳ھ میں اپنی تفسیر لکھوانی شروع کی، اور سات سال تک سے املا کراتا رہا یہاں تک کہ ۲۹۰ھ میں اسے تمام کیا۔ تو یقینی ہے کہ الطبری نے اس کا آغاز ۲۹۰ھ کے بعد ہی کیا ہوگا، اور شہر بغداد میں اپنے زمانۂ قیام میں جو اس کے پاس تاریخ کا وافر مواد اکٹھا ہو چکا تھا وہ اس نے ۲۷ ربیع الاول ۳۰۲ھ کو بغداد کے لوگوں کو ... ہوا۔[5]

---

[1] الذہبی: تذکرۃ الحفاظ ۲ : ۲۵۲۔　　[2] الارشاد ۶ : ۴۲۴ وما بعد۔

[3] دائرۃ المعارف الاسلامیہ ۳۹۴　　[4] الطبری ۱ : ۲۵۱ (طبع مصر) ص ۵۰ (طبع لیدن)

[5] الارشاد ۶ : ۴۲۵ "ابوبکر بن بالویہ نے کہا: مجھ سے ابوبکر محمد بن اسحاق بن خزیمہ نے کہا: "میں نے سنا ہے کہ تم نے محمد بن جریر کی تفسیر لکھی ہے۔ میں نے کہا: ہاں۔ ہم نے اس کی تفسیر لکھی ہے۔ اس نے پوچھا: پوری؟ میں نے کہا: ہاں۔ پوچھا: کس زمانے میں؟ میں نے کہا ۲۸۳ھ سے ۲۹۰ھ تک۔

نیز DE GOEJE: ANNALES. INTRODUCTIO ۲ XXVIII

فارسی ترجمہ | تاریخ الرسل والملوک اپنی اہمیت کی وجہ سے ابو صالح منصور بن احمد بن اسماعیل بن سامان السامانی کے حکم سے فارسی میں ترجمہ ہوئی۔ منصور سامانی اس تاریخ کو بہت پسند کرتا تھا اور اکثر مطالعہ میں رکھتا تھا۔ یہ فارسی ترجمہ ۳۵۲ھ میں ہوا اور اسے محمد بن عبداللہ البلعمی نے کیا تھا جس نے چوتھی صدی ہجری کے نصف آخر میں وفات پائی۔[1]

البلعمی نے اپنے ترجمے کے مقدمے میں ان اصولوں اور طریقۂ کار کی وضاحت کی ہے جو اس نے ترجمے کے سلسلے میں ملحوظ رکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "میں نے بغیر اسناد کے اخبار نقل کرنے میں احتیاط برتی ہے اور جو اس کتاب میں کسی پیغمبر یا کسی بادشاہ کے بارے میں لمبی چوڑی سندیں دی گئی ہیں انھیں چھانٹ دیا ہے..."

پھر وہ لکھتا ہے: "میں اس کتاب کو ترجمہ کر رہا ہوں اور اس کا مقابلہ التفسیر الکبیر سے کر رہا ہوں، اور جہاں ضروری سمجھتا ہوں قصوں کی ترتیب میں تقدیم و تاخیر بھی کر دیتا ہوں تاکہ ہر قصہ اسی نہج پر آجائے اور ہر خبر اسی انداز سے بیان ہو اور پھر ہر شے کا موازنہ اس سے کر کے دیکھ لیتا ہوں اور انگریزی کے اسلوب پر اس کی جمع و ترتیب کر دیتا ہوں۔ میں نے اس کتاب کو اخبار انبیاء اور اخبار ملوک کے ابواب میں تقسیم کر کے پھر اسے ترتیب زمانی دے دی ہے..."[2]

---

[1] دیکھو ترجمہ: البلعمی، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد ۱ صفحہ ۶۱۳ - ۶۱۲
براؤن: تاریخ ادبیات ایران (انگریزی) جلد ۱ ص ۳۰۶
نیز ملاحظہ ہو: الانساب للسمعانی اور دستور الوزراء۔ خوند میر ص ۱۰۸ (طبع ایران)
کشف الظنون ۱ / ۲۹۶ - العتبی: تاریخ یمینی بعد چند (مینی، مطبوعہ ۱۲۸۶ھ)
جو کہتا ہے کہ البلعمی ۳۸۶ھ میں ... لیکن دراصل اسے ایک دوسرے شخص کے نام سے ملتبس ہوا ہے۔
دیکھیے: ریو: کیٹلاگ مخطوطات برٹش میوزیم جلد ۱ ص ۷۰

[2] J. L. G. ROSEGARTEN · TABERISTANENSIS ID EST ABU DSCHAFERI
MOHAMMED BEN DSCHERIR ETTABERI
ANNALES REGUM ATQUE LEGATORUM DEI
GRYPHISVALDIAE MDCCCXXXI P XI

اسی ترجمے کی بنیاد پر ترکی زبان کا ترجمہ امیر امراد احمد باشا کے عہد میں کیا گیا۔ پھر دوسرا ترجمہ ۹۲۵ھ اور ۹۳۰ھ کے مابین ہوا۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ تاریخِ طبری کی مانگ بہت زیادہ تھی اور اس کے نسخے بہت تھوڑی تعداد میں ملتے تھے بلکہ بعض علاقوں میں تو یہ نادر کا حکم رکھتے تھے، اسی لئے خضر بن خضر الحاج حسن، الآمدی نے اسے فارسی زبان سے پھر عربی میں ترجمہ کر ڈالا، اس ترجمے کو اصل سے مطلق نسبت نہیں ہے، مگر مستشرقین نے جب تاریخِ طبری کے چھاپنے کا آغاز کیا تو اس سے بھی مدد لی[1] جس طرح انھوں نے دوسرے ناقص نسخوں سے مدد لی تھی کیوں کہ انھیں اس تاریخ کا کوئی مکمل نسخہ دستیاب نہیں ہوا تھا۔ اور یورپ میں چھپا ہوا نسخہ اب تک کے مطبوعہ نسخوں میں سب سے زیادہ صحیح ہے، مگر وہ بھی ناقص ہے۔ اس کے بعد کچھ حصے مخطوطات کی شکل میں ایسے دستیاب ہوئے جو ناشروں کی دسترس میں نہ تھے اور ممکن ہے کہ مستقبل میں کچھ اور حصے بھی ملیں۔ لیکن بظاہر یہ بطور مجموعی کتاب کا کوئی اہم نقص نہیں ہے نہ اس سے نسخۂ مطبوعہ کی قدر و قیمت میں کمی واقع ہوتی ہے نہ اُن نسخوں کی اہمیت گھٹتی ہے جو مشرقی ممالک میں نسخۂ یورپ کی مدد سے چھاپے گئے ہیں[2]

یہ کتاب پڑھنے کے لائق ہے اور اس قابل ہے کہ اس کو تنقیدی مطالعہ کیا جائے، یہ اُن بہت سی تاریخی کتابوں کی طرح ہے جن کا ابھی تک جدید نظریاتِ نقد کی روشنی میں گہرا مطالعہ نہیں کیا گیا۔ یہ اُن کتابوں کی طرح نہیں ہے جو اس سے پہلے یا اسی کے زمانے میں تالیف ہوئیں یا اب چھپی ہیں، یا ابھی تک مخطوطوں کی شکل میں ہیں۔

---

[1] ROSEGARTEN P VIXX "ہم اللہ قیوم و قوی کی اعانت سے تاریخِ طبری کے دوسرے جزء کے ترجمے کا آغاز کر رہے ہیں۔" عبد حقیر و فقیر خضر بن خضر بن حاجی حسن الآمدی (عفی اللہ عنہم بلطفہ الخفی) یوم پنجشنبہ ۱۱ رمضان ۹۳۵ھ"

"تاریخِ طبری کے جزء ثانی کا فارسی سے عربی میں ترجمہ تمام ہوا۔ عبد فقیر و حقیر الراجی الی رحمۃ ربہ خضر بن خضر بن حاجی علی الآمدی (عفی اللہ عنہم) اور یہ سہ شنبہ کی رات کو ۸ ربیع الآخر ۹۳۹ھ میں ہوا۔" جیساکہ مطبوعہ نسخوں میں ہے۔ اس کو فارسی سے کیا ہوا ایک اور عربی ترجمہ فیدرن میں ہے۔

[2] دیکھئے وہ مختصر سا مجودی خوے نے۔ رتیخ طبری کے دستیاب ہونے والے حصص کے بارے میں شائع کیا تھا۔

اس کے سلسلۂ اسانید کی پڑتال ابھی تک نہیں ہوئی ہے، جو تعداد میں بہت ہیں۔ اگرچہ بعض مستشرقین نے اس کتاب کو سرسری طور سے پڑھا ہے اور اس پر لکھا بھی ہے، اور بطور نقد اُن مصادر سے بھی گفتگو کی ہے جن سے طبری نے اپنی کتاب کی جمع و تالیف میں مدد لی ہے۔ مثلاً سیرۃ ابن اسحٰق، یا ابوالفضل احمد بن ابی طاہر طیفور[1] (المتوفی ۲۸۰ھ) کی تاریخ بغداد جس کا صرف ایک جگہ ۲۵۱ھ کے حوادث کے ضمن میں حوالہ ملتا ہے[2] اگرچہ اس نے تاریخ بغداد سے بہت کچھ اخذ کیا ہے اور اس پر اعتماد کیا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔ بہرحال اس کتاب (تاریخ الطبری) کے تنقیدی و تحلیلی مطالعے کی ضرورت ہے۔ کیوں کہ یہ بہت وسیع اور پہلودار کتاب ہے۔ اور اسی ضرورت نے مجھے الطبری کے اسانید کی کھوج اور مطبوعات و مخطوطات سے اس کے مقابلے پر آمادہ کیا تاکہ علمی سطح پر اس کا ایک قابلِ اعتبار اور بھرپور تحقیقی مطالعہ کیا جا سکے۔

الطبری کی "آزاد روی" میرا خیال ہے کہ الطبری ضعیف راویوں کے لئے اپنے اوپر اہل الحدیث کی سی قیود عائد نہیں کرتا۔ چنانچہ اس نے اپنی تفسیر اور تاریخ دونوں میں الکلبی[3] کے اقوال شامل کئے ہیں اور اس کے بیٹے ہشام اور السدی کے بھی[4] اور یہ لوگ ضعیف راویوں میں شمار ہوتے ہیں مگر طبری اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتا۔

---

[1] "تاریخ بغداد" اس کے چھٹے جزء کے سوا یہ کتاب معروف نہیں ہے اسے جرمنی زبان میں ترجمہ کے ساتھ چھاپا ہے جو H. KELLER نے شہر لیبزگ LEIP ZIG میں چھاپا تھا (۱۹۰۸ء)، اور انگریزی ترجمہ K.C. SEELYE نے کیا ہے جو ۱۹۲۰ء میں نیویارک سے شائع ہوا۔ COLUMBIA UNIVERSITY ORIENTAL SERIES XVI المجمع العلمی العراقی نے مصنف کے خود نوشت مخطوطہ المنثور والمنظوم کی عکسی نقل حاصل کرلی ہے۔ "تاریخ بغداد" حال ہی میں قاہرہ سے بھی چھپ گئی ہے۔ [2] الدورہ ثالثہ ص ۱۵۱۶ (طبع لائڈن)۔ [3] الطبری: تفسیر ۱ / ۲۵۲ (طبع بولاق) مطبع امیریہ بولاق ۱۳۲۳ھ۔ [4] الطبری: التفسیر ۱ / ۱۹۴ - ۲۵۴ - ۲۵۹ - ۳۲۹ - ۳۳۰ وغیرہ۔

"مجھ سے موسیٰ بن ہارون نے کہا، کہ مجھ سے عمرو نے بیان کیا کہ ہمیں اسباط بن نصر نے السدی کے حوالے سے بتایا۔ الشعبی سے کہا گیا کہ السدی کو علم قرآن سے کچھ حصہ ملا تھا یا نہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ اسے جہل قرآن سے حصہ ملا تھا۔"

"مسلم بن عبدالرحمٰن نے کہا کہ ابراہیم النخعی السدی کے پاس سے گزرے اور وہ لوگوں کو قرآن کی تفسیر بیان کر رہا تھا، تو انھوں نے کہا:

(باقی برصفحہ آئندہ)

اس نے ردہ لڑائیوں کے باب میں سیف بن عمر کو ابو مخنف پر ترجیح دی ہے۔ اسی طرح بعض دوسری فصلوں کا حال ہے۔ حالانکہ سیف مطعون ہے اور اس پر زندقے کا اتہام لگایا جاتا ہے، اور الطبری کی بھی اس کے بارے میں اچھی رائے نہیں ہے۔ تاریخ طبری اور تفسیر طبری کا شمار اُن کتابوں میں بھی کیا جاتا ہے جو اسرائیلیات سے بھری ہوئی ہیں، چنانچہ اس نے بہت سے ایسے مصادر سے مدد لی ہے جن کا سرچشمہ یہودیت ہے۔ مثلاً وہ کعب الاحبار، وھب بن منبہ، اور عراق کے رجال یہود سے روایات اخذ کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نصرانی مآخذ کو بھی اپنا لیتا ہے مثلاً اس نے "ابن اسحٰق سے ابی عتاب" کی روایت نقل کی ہیں، حالانکہ عتاب قبیلہ تغلب کا تھا، وہ پہلے نصرانی تھا، بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا[۱]۔ پھر اس نے بہت سے نصرانی قصے روایات میں ملا دیئے۔ ایسے ہی اور لوگ بھی ہیں جن سے ابن اسحٰق روایت کرتا ہے[۲]۔

تاریخ طبری بہت سے اہم اور قدیم تاریخی مصادر اور پرانی دستاویزات کا مجموعہ ہے جن میں بیشتر کے اصل متون دستبردِ زمانہ سے ضائع ہو چکے ہیں، الطبری نے اُن سب کتابوں سے نقل کیا ہے اور اُن کے اقتباسات کو ان سب مقامات پر درج کر دیا ہے، اور بنا بریں وہ روایات و نصوص کا ایک خزانہ بن گئی ہے جسے مؤلف نے (الطبری) بڑی توجہ اور تحقیق سے فراہم کیا ہے اور روایات کے نقل کرنے میں حتی الوسع امانت اور غیر جانبداری کو ملحوظ رکھا ہے، یہی اسباب ہیں جن کی وجہ سے اس نے زمرہ مورخین میں ایسی شہرت فائقہ حاصل کر لی ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) دیکھو، قرآن کی کوئی تفسیر کر رہا ہے۔ اور "جوزجانی نے کہا کہ مجھ سے معتمر نے [illegible] سے لیث یعنی ابن ابی مسلیم نے بیان کیا کہ اس نے کہا: کوفے میں دو ہی جھوٹے گذرے ہیں۔ ایک الکلبی اور دوسرا السدی۔" ہم السدی کے بارے میں آگے بحث کریں گے۔

ملاحظہ ہو: تہذیب التہذیب ۱، ۲، ۳، ۹/۱۴۹۔

[۱] المذاہب الاسلامیہ/۸۸ — LIDZBARSKI, OF, 13

[۲] "محمد بن اسحٰق سے روایت ہے کہ ہم سے ایسے اہل کتاب نے کہا جو اسلام لے آئے تھے، اور انھیں عجم کی تاریخ سے واقفیت تھی" تفسیر طبری ۱۶/۱۲۔ المذاہب الاسلامیہ، ۸۹۔

چناں چہ الطبری کی تاریخ اپنے مصادر کے مقابلے میں ایک ممتاز کتاب ہے اور آج کے مورخ کے لئے لازمی ہو جاتا ہے کہ وہ جدید طرز پر عربی تاریخ یا اسلامی فرقوں کی تاریخ لکھنے کے سلسلے میں اُن مصادر کی طرف رجوع کرے۔ کیوں کہ یہ کتاب اس کے لئے اصل مواد پیش کرتی ہے اور وہ دستاویزیں بھی جو مولف نے اپنے زمانے میں جمع کی تھیں اور اب زمانے کے ہاتھوں تاراج ہو چکی ہیں۔ لیکن آپ اس تاریخ میں ایک ناقد مورخ کا اسلوب نہیں پائیں گے نہ کوئی ایجابی رائے ملے گی بلکہ عمومی طور پر اس میں تنقیدی نگاہ کا فقدان ملے گا۔ اس کا انداز سہل ترین صورت میں سیاسی جنگوں یا افراد کے کارناموں کی عمومی تاریخ بیان کرنے کا ہے۔ اس میں آپ سماجی اور جماعتی معاملات کی طرف بھی کم رجحان پائیں گے۔ حوادث کی علتوں سے بحث یا اُن کا سراغ لگانے کی کوششیں بھی اس میں نہیں ہے۔ یہ ایک عام کمزوری ہے جس میں اکثر مورخین الطبری کے شریک ہیں[1]۔

ایک ہی واقعے کے بارے میں جتنی روایتیں اور اقوال مل سکتے ہیں الطبری ان سب کو یکجا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اور طبعًا وہ دوسروں پر چشم دید گواہوں کے بیان کو ترجیح دیتا ہے۔ کیوں کہ ان کی گواہی سے موقف کی تصویر میں خاص اثر پیدا ہوتا ہے اور اسے زیادہ دقیق اور محسوس شکل میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ اسی سے معاصرین کی خبروں اور حوادث کے سلسلے میں ہم عصروں کی شہادت کو وزن حاصل ہوتا ہے۔ اس سے قاری کو ان کے اقوال پڑھ کر اور اُن میں غور و تامل کرنے کے بعد اپنا ایک خاص ذہن بنانے میں مدد ملتی ہے۔ یہ ایک ایسا وصف ہے جو ہمیں اس زمانے میں لکھی ہوئی دوسری قوموں کی کتب تاریخ میں بہت کم ملتا ہے۔ اور اگر ہمیں تاریخ طبری کے وہ اصلی نسخے دستیاب ہو جاتے جو اس نے پہلے پہل لکھے تھے اور جنھیں امتدادِ زمانہ نے ضائع کر دیا، اور وہ زیادہ مفصل نسخے تھے جن کی مدد سے تاریخ کے متداول اجزاء تیار ہوئے تھے، تو اس کتاب کی کچھ اور ہی شان ہوتی۔ اور ہم ان

---

[1] علم التاریخ ترجمہ عبدالحمید العبادی ص ۹۹

ANNALES QUOS SCRIPSIT ABU DJAFAR MOHAMMED IBN DJARIR AL-TABARI- BY DE GOEJE INTRODUCTIO, GLOSSARIUM ET EBENDA LUGD. 1901 P. XXVII

نسخوں کی مدد سے بہت سی وہ باتیں جان لیتے جن کا علم متداول مختصر نسخوں سے نہیں ہوتا ۔ میں اسے "مختصر" کہہ رہا ہوں حالانکہ یہ بہت ضخیم اور دوسری کتابوں کی نسبت باعتبار مواد بھی زیادہ مالدار ہے ـــــ اس کتاب نے اسلامی تاریخ کے بعض نازک اور اہم مسائل کے بارے میں ہمارے نقطۂ نظر اور احکام تبدیل کر دیے ہیں۔

بنیادی مواد کو فراہم کرنا اور پچھلی تاریخی کتابوں کے متن کو یا دستاویزوں اور ایک دوسری سے مختلف شہادتوں کو فراہم کرنا پھر انھیں ایک کتاب میں مدوّن کر دینا۔ چاہے اچھا اور پسندیدہ طریقہ رہا ہو، مگر آج اس نے ہمیں بہت فائدہ پہنچایا ہے ۔ صرف یہ ہے کہ اس طریقے نے رُواۃ اور اُخباریوں کو بعض ایسے اہم واقعات اور مسائل میں تفتیش کرنے سے باز رکھا جنھیں جزوی و ثانوی امور میں استقصاء کی جگہ اہمیت دی جانی چاہیے تھی ۔ کبھی تو وہ بہت ہی معمولی باتوں کے پیچھے پڑ گئے، کبھی انھیں باتوں کو تھوڑے سے ردوبدل کے ساتھ اکثر موقع پر دہرانے لگے اب خواہ یہ ترمیم لفظی ہو یا عبارت میں ہو اس کی چنداں اہمیت نہیں ۔

غرض انھوں نے روایتوں میں گڈمڈ کر دی ، آراء کو پس پشت ڈال دیا یا ثانوی شخصیتوں کو صف اوّل کی ایسی شخصیات میں خلط ملط کر دیا جن کو نفسِ واقعہ میں محوری حیثیت حاصل ہونی چاہیے تھی ۔ پھر انھوں نے کسی حادثے میں کل پھندنے لگانے شروع کر دیے، اس طرح اصل موضوع سے نکل کر ایسے موضوعات میں جا پڑے جن کا نفسِ واقعہ سے کچھ علاقہ نہیں اور جو محض گفتگو میں بھٹکنے کی وجہ سے سامنے آگئے ہیں ۔ نتیجہ یہ ہوا کہ راوی یا اس کی روایت کا ناقل تاثیر بیان کے تحت اصل واقعے کو بھول گیا اور اخبار کے اسلوب سے نکل کر ادبی روایات کے ڈھرّے پر آگیا؛ یعنی مجلسی قصے جن میں بات سے بات نکلا کرتی ہے ۔ پھر اپنے موضوع سے اتنا بھٹکا کہ اصل سے بالکل ہی دور جا پڑا ، اور آخر بیان کرنے والا یہ بھی بھول گیا کہ بات کہاں سے چلی تھی۔

الطبری نے رسولوں اور نبیوں کی تاریخ کا مواد دو ماخذوں سے فراہم کیا ۔ ایک تو سیرۃ کی کتابوں سے، دوسرے کتب تفسیر سے ۔ خاص طور سے عبد اللہ ابن عباس کے شاگردوں کی تفسیروں سے یا اس مدرسۂ فکر سے متاثر ہونے والوں کی تفاسیر سے ـــ مگر فارس کی تاریخ کا مواد ان فارسی کتابوں سے اخذ کیا ہے جو عربی میں ترجمہ ہو چکی تھیں ۔ خصوصاً ابن المقفع کی تصانیف یا ابن الکلبی کی کتابوں سے، جس کے پاس عجم کی تاریخ کا وسیع علم تھا۔ پس فارس کی تاریخ بیان کرنے میں اسناد وغیرہ کی پابندی بھی ملحوظ نہیں رکھی ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس نے

یہ تاریخی مواد کتابوں سے بلا واسطہ نقل کیا ہے۔ بعض فصلوں کو اس نے ایسی عبارتوں سے شروع کیا ہے:

"عرب وعجم کی پرانی قوموں کے حالات جاننے والے بعض علماء نے ذکر کیا ....."[1] یا ایسی عبارتیں بکثرت ہیں: "ھشام بن محمد الکلبی سے[2] روایت کی گئی ہے کہ اس نے کہا....؛" یا "اُن میں سے بعض نے کہا کہ......"[3] یا "بعض اہلِ عجم کا خیال ہے...."[4] یا "بعضوں نے کہا ہے...."[5] یا ھشام کے سوا لوگوں نے کہا...."[6]

ان وجوہ سے ہم اِن ابواب میں جو کچھ بیان ہوا ہے اس کا مقابلہ دوسری کتابوں سے کرنے اور ان کے ماخذ متعین کرنے سے خود کو عاجز پاتے ہیں، کیوں کہ یہ شاید اس نے اوروں کی کتابوں سے نقل کیا ہے اس کی بعض عبارتیں اسی پر دلالت کرتی ہیں مثلاً یہ کہ: "..... قال دذکر غیرھشام اُن...."[7] اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ کسی اور شخص کا قول نقل کر رہا ہے اور اسے جس طرح اس شخص نے بیان کیا ہے ویسے ہی یہ اقتباس کر رہا ہے اور بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس نے مؤلف سے اخذ کیا ہے حالانکہ ایسا ہوتا تو وہ اس کا نام بھی درج کرتا۔ دراصل یہ الطبری کی عادت ہے کہ جب وہ کسی کتاب سے کچھ نقل کرتا ہے تو مؤلف کا نام گھما جاتا ہے۔

زمانہ ماقبل اسلام کی اکثر تاریخ اس نے ھشام بن الکلبی سے لی ہے خصوصاً عراق تاریخ کا حصہ اسی کا ہے اور وہ اس کی روایت میں منفرد تھا۔[8] اور جو حصہ تاریخ یمن سے مخصوص ہے۔ وہ سیرۃ ابن اسحٰق سے لیا گیا ہے اور ابن اسحٰق نے اس کا اکثر حصہ وھب بن منبہ اور محمد بن کعب القرظی سے لیا ہے۔ جو اسلام قبول کرنے سے پہلے یہودی تھے۔[9] رہی تاریخ روم، یہ بہت ہی کمزور حصہ ہے، لوگ ان کے بارے میں الطبری نے جو کچھ لکھا ہے اس معیار سے یہ کچھ بھی نہیں ہے۔

---

[1] الطبری ۲۹۳/۱ (اور دوسرے مواقع)

[2] الطبری ۲۹۵/۱، ۲/۲، ۴، ۲۷، ۳۸ وغیرہ

[3] ملاحظہ ہو فارس اور حیرہ کی تاریخ

[4] "فزعم بعض اصحاب الاخبار" الطبری ۶۲/۲

[5] "وقال غیرہ" الطبری ۵۶/۲

[6] "فقال ابن حبیب، فانہ حدثنا" الطبری ۳۷/۲ یہاں اس نے مسند یا کتاب کا ذکر نہیں کیا۔ نیز الطبری ۴/۲

[7] الطبری ۶/۲۔

[8] الطبری ۲۷/۲، ۲۸، ۴۲، ۸۱، ۸۹ (وغیرہ مقامات)

[9] الطبری ۳۸/۲، ۹۲، ۹۶، ۹۷، ۱۰۰ (محمد بن کعب القرظی، الکوفی متوفی ۱۰۸ھ وبقول بعض ۱۱۷ھ مستدرات الذھب ۱۳۶/۱)

تاریخ کا جو حصہ سیرۃ رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) سے متعلق ہے اس میں سیرۃ ابن اسحٰق کو تقدم حاصل ہے۔ پھر اُن دوسری کتابوں کا نمبر ہے جو سیرۃ اور مغازی کے موضوعات پر لکھی گئیں، اس حصے میں الطبری نے اُن بہت سے لوگوں کی ابتدائی روایات اور اقوال محفوظ کر دیے ہیں جو اس موضوع سے شغف رکھتے تھے۔ مثلاً: ابان بن الخلیفہ عثمان بن عفان (متوفی ۱۰۵ھ) اور عروۃ بن الزبیر بن العوام (متوفی مابین ۹۱ھ و ۱۰۱ھ) اور شرحبیل بن سعد (متوفی ۱۲۳ھ) موسیٰ بن عقبہ (متوفی ۱۴۱ھ) عاصم بن عمر بن قتادہ (متوفی ۱۲۰ھ)[1] ابن شہاب الزہری وغیرہ۔ ان لوگوں کے بارے میں ہم مناسب محل پر قدرے تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

ردہ لڑائیوں کا حال الطبری نے سیف بن عمر الاسدی کی کتاب سے اخذ کیا ہے[2] اور وہ اسے دوسرے اُن لوگوں پر ترجیح دیتا ہے جو ردّہ کے اخبار سے واقف سمجھے جاتے ہیں۔ مثلاً کتاب الردّہ کا مؤلف الواقدی، یا المدائنی کہ وہ بھی[3] ردّہ کے موضوع پر ایک کتاب کا مصنّف ہے۔ الطبری فتوح کے اخبار اور خلفائے راشدین کے زمانے کے حوادث کے لئے سیف پر بھروسا کرتا ہے۔ کیوں کہ ہم اس کے اخبار کو اُن لوگوں کی روایات سے بھی مقدم پاتے ہیں جنھیں ہم پیش رو کی حیثیت سے جانتے ہیں مثلاً المدائنی یا ابن الکلبی یا الواقدی وغیرہ حالانکہ وہ (سیف بن عمر) اکثر مؤرخوں اور محدثوں کے نزدیک ضعیف ہے۔ سیف بن عمر کی آواز معرکہ جمل کے خاتمے پر دھیمی ہوتی جاتی ہے۔ اور اب جنگِ صفین سے ایک نئی صدا ابھرتی ہے یہ ابو مخنف الازدی کی ہے۔ یہ صفین اور اس کے بعد کے واقعات پر الطبری کے معتبر راویوں میں سے ہے، اس کی تائید اور اعانت المدائنی، عوانہ، الواقدی، عمر بن شبہ اور ابن الکلبی کرتے ہوئے ملتے ہیں۔

---

[1] تہذیب التہذیب ۵/۵۴، ان کی تاریخ وفات ۱۲۶ھ یا ۱۲۷ھ اور ۱۲۹ھ بھی منقول ہوا ہے۔
ابان بن عثمان بن عفان، عبد اللہ بن ابی بکر کے معلم تھے جن کا نام تاریخ طبری میں آتا ہے۔
تہذیب التہذیب ۱/۹۷۔ ابان کا نام تاریخ طبری میں متعدد جگہ آیا ہے۔

[2] الفہرست / ۱۴۴ [3] الفہرست / ۱۴۹

پھر دولتِ عباسیہ کے وقائع آتے ہیں۔ یہاں الطبری نے بہت سے مآخذ کے علاوہ ابن ابی خثیمہ، احمد بن زہیر کی کتابوں سے بہت مدد لی ہے جو مشہور مورخین میں شمار ہوتا ہے۔ اسی سے الطبری نے دولتِ امویہ کے آخری ایام اور دولتِ عباسیہ کے اوائل کی خبریں نقل کی ہیں، اس کے علاوہ المدائنی، عمر بن راشد، الھیثم بن عدی وغیرہ اس کے ماخذ ہیں جن سے ہم آئندہ بحث کریں گے۔

(۲) تاریخ ماقبل اسلام

مورخینِ عرب کی لکھی ہوئی عام تاریخوں میں جو اسلام سے قبل کے زمانے (فترہ) سے بحث کرتی ہیں۔ جو رنگ سب سے زیادہ نمایاں ہے وہ خیالی اور قصصی اسلوب ہے اور اسے ان کا سب سے طویل حصہ بھی کہا جا سکتا ہے اور اس میں اُن مذہبی اساطیر اور حکایات نے خوب اضافے کر دیئے ہیں جن کا مرجع انسان کے قدیم تاریخی واقعات و تجربات ہیں، جن میں فکر کی سادگی اور بے تکلفی کو پہلا درجہ حاصل ہے۔ اور اسرائیلیات کا مواد بھی بڑی مقدار میں ہے جس کے مصادر کی ہم عہد نامۂ قدیم میں تحقیق کر سکتے ہیں کیوں کہ اس میں بتوں سے متعلق قومی اساطیر ہیں۔ لیکن یہ حصۂ اسرائیلیات، تاریخ ماقبلِ اسلام کے دوسرے عناصر کی نسبت کم ہے۔

ہمیں اس حصے کو تاریخ طبری میں شامل دیکھ کر تعجب نہیں ہونا چاہئے کیوں کہ الطبری نے اپنی تاریخ کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے جیسا کہ اس کے عنوانوں سے ظاہر ہو جاتا ہے: ان میں پہلا حصہ تاریخ الرسل کا ہے۔ اور دوسرا تاریخ الملوک پر مشتمل ہے جس میں خلفاء کی تاریخ بھی شامل ہو گئی ہے۔ اس نے پہلے حصے میں تو وہ ساری روایتیں اور اقوال جو انبیاء کے بارے میں اسے معلوم ہوئے بغیر تنقید کیے جمع کر دیئے ہیں، اس نے یہ پروا بھی نہیں کی کہ پڑھنے والا ان اقوال سے کیا فائدہ حاصل کر سکے گا۔ ہم پہلے ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ ایک عالم اور محدث تھا اور ایسے حضرات کی خصوصیت کثرتِ حفظ رہی ہے چناں چہ وہ یہ چاہتا ہے کہ جو کچھ علم کا سرمایہ اس کے پاس ہے وہ سارا پڑھنے والوں تک پہنچا دے۔

الطبری نے اپنی تاریخ "زمانے" کی بحث سے شروع کی ہے۔ زمانہ کیا ہے؟ اس کی ابتدا اور انتہا کیا ہے؟ اوقات اور زمانے، دن اور رات کیسے پیدا ہوئے اور کیا خدا نے زمانے اور لیل و نہار کی تخلیق سے پہلے بھی کچھ پیدا کیا تھا؟ پھر اس نے 'قدیم' اور 'اوّل' سے بحث کی ہے۔ جو خدا ہے، جس نے

زمانے کی آفرینش کی اور جو ہر شے کا کرتار ہے۔ اس کے بعد آفرینش کی ابتداء، اور اُن دونوں کی بحث ہے جن میں خدا نے کائنات کو پیدا کیا، پھر آدمؑ کا پیدا ہونا اور ان کا آسمان سے زمین پر اترنا اور وہ جگہ جہاں آدم و حوا نے پہلی بار قدم رکھا، پھر آدم کے عہد کے واقعات وغیرہ کا ذکر کرتا ہوا طوفانِ نوحؑ کے قصے تک آتا ہے اور اُن نبیوں اور رسولوں کی حکایات بیان کرتا ہے جو اسلام سے پہلے گذرے ہیں۔

یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ تدوینِ تاریخ میں یہ طریقہ جس مورخ نے سب سے پہلے اختیار کیا وہ سکتس یولیوس افریقانوس (افریقی) SEXTUS JULIUS AFRICANUS تھا جو تیسری صدی عیسوی میں ہوا ہے[1] اس نے ابتدائے آفرینش سے سنہ ۲۲۱ء تک کی دنیا کی تاریخ لکھی تھی، اس کے بعد مورخ یوسیبوس (EUSEBIUS) [۲۶۴ - ۳۴۰ء] ہوا جو قیساریوں کا سقف (پادری) تھا اور کلیسائی تاریخ نگاری کے بانیوں میں سے ہے۔ اس نے اپنی کتاب CHRONICA میں دنیا کی تاریخ کو اس طرح مدوّن کیا تھا کہ پہلے پیدائش کا بیان کیا پھر آدم کا قصہ، اُن کا حوا کے ساتھ آسمان سے زمین پر اترنا۔ پھر طوفانِ نوح کا واقعہ، ابراہیم کا قصہ، پھر داؤد کے تذکرہ سے حضرت عیسیٰ کے ظہور تک بیان ہوا۔ اس سلسلے میں جو کچھ توراۃ میں بیان ہوا ہے وہ اس نے تاریخ میں درج کر دیا۔ یہ اسلوب تاریخ نگاری مورخوں کا پسندیدہ انداز بن گیا اور نسل نوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے محتاط مورخوں کے لئے جو تاریخِ عالم سے بحث کرتے ہوں، ایک مکمل نمونہ قرار پا گیا۔ ان مورخوں کے بعد جو لوگ آئے انھوں نے اسی میں حولیات کا اضافہ کر کے اس تاریخِ قدیم کا سلسلہ اپنے زمانے تک مربوط کر لیا مگر انھوں نے اس کی عام روش میں کچھ تبدیلی نہیں کی، یعنی پہلے آفرینش کے بیان میں تاریخ CHRONICLES کی تکنیک پھر اس میں حولیات (ANNALES) کا اضافہ[2] جو اسے مورخ کے زمانے تک ملا دے — اسی نہج پر الطبری نے اپنی تاریخ الرسل والملوک میں عمل کیا ہے۔ اور اس سے قبل نظر بظاہر وھب بن منبہ اور ابن اسحٰق بھی اسی طریقے کے پیرو رہے ہیں۔ (باقی)

---

(1) BERNHEIM : EINLEIKUNG P. 81

(2) The Encyclopaedia Britannica (14 th Ed.) Vol 11, Article: EUSEBIUS

علوم اسلامیہ کی ایک انسائیکلوپیڈیا

(قسط دوم)

۷۶۔ اسلام کا نظامِ عفت وعصمت (ظفیر الدین) ۳/۲۸ - ۶ ؛ ۳/۲۹-۶

۷۷۔ بنی اسرائیل کی فقہی تالیفات (محمد عثمان فارقلیط) ۲/۲۸

۷۸۔ مولانا مودودی کے فتویٰ کا جائزہ (اکبرآبادی) ۳/۲۷

—— "پچھلے دنوں بعض اخبارات میں مدیر ترجمان القرآن کے ایک فتویٰ کا چرچا رہا۔ اگرچہ موصوف کی علمی حیثیت اور دینی بصیرت ہمارے نزدیک ہرگز اس قابل نہیں ہے کہ ان کے کسی فتویٰ یا کسی تحریر پر برہان میں کچھ لکھا جائے، لیکن چونکہ فتویٰ مسلمانوں کے ایک خاص طبقہ کی ذہنیت کا آئینہ دار ہے، اس بناء پر ہم ذیل میں اس کا جائزہ صرف شرعی حیثیت سے لیتے ہیں۔"

—— فتویٰ کے نکات یہ ہیں کہ پاکستان دارالاسلام ہے ہندوستان دارالکفر ہے، دونوں میں شادی بیاہ کے تعلقات نہ ہونا چاہیئے، اور یہ کہ میاں بیوی میں تفریق بھی جائز ہے۔

۷۹۔ عید کے چاند کے موقع پر گڑبڑ اور رویتِ ہلال کا مسئلہ (مفتی عتیق الرحمٰن) ۱۲/۱

—— سوال اٹھایا ہے۔

۸۰۔ اسلامی روایات اور ان کا تحفظ : تعددِ ازدواج (جمیل واسطی) ۱/۱۵

۸۱۔ تدوینِ فقہ (مناظر حسن گیلانی) ۱۴/۱-۶ ؛ ۱/۱۵-۳

۸۲۔ اسلامی روایات اور ان کا تحفظ : خنزیر خوری (جمیل واسطی) ۶/۱۶

۸۳۔ اسلام اور نظریۂ وراثت (سید ابوالنظر رضوی) ۴/۲۱

۸۴۔ گائے کی قربانی (اکبرآبادی) ۴/۲۵

—— مداخلت فی الدین کے تحت یہ جائز چیز اب واجب ہوگئی ہے، مگر ایک لحاظ سے ممنوع بھی ہونا چاہیئے۔ پھر سوال اٹھایا ہے کہ جہاں مسلمان کمزور ہے وہیں "دل جوئی" ہوگی یا جہاں زبردست ہونگا؟

۸۵۔ مسئلۂ قربانی اور مسلمان (حفظ الرحمٰن) ۵/۲۵

—— اکبرآبادی کی بات بے وقت کی راگنی ہے۔ قربانی عملاً مفقود ہے؛ فتویٰ کس بات کا؟

۸۶- مسئلۂ قربانی اور مسلمان (اکبرآبادی) ۶/۲۵
—— حفظ الرحمٰن کے جواب میں، کہ مغربی بنگال میں ممنوع نہیں، خوب قربانی ہوتی ہے۔

۸۷- نماز بوقتِ خطبہ پر محققانہ بحث (عبداللہ کرتپوری) ۲۷/۱-۵

۸۸- اسلام اور نظریۂ تبنّی (سید ابو النظر رضوی) ۲/۱
—— علمی روزنامچہ

۸۹- ہندوستان میں قانونِ شریعت کے نفاذ کا مسئلہ (سید محمد عقیل) ۲/۲-۴

۹۰- امام ابراہیم نخعی (ابو محفوظ الکریم معصومی) ۲/۲۳، ۶

۹۱- کرشل انٹرسٹ کی فقہی حیثیت کا تنقیدی جائزہ (فضل الرحمٰن گنوری) ۲۸/۱-۳، ۵، ۶؛ ۲۹/۱-۳

۹۲- جن ممالک میں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں اسلامی و شرعی احکام کے نفاذ کا مسئلہ (اکبرآبادی) ۲۹/۵، ۶

۹۳- ہندستان میں مسلمان کا موقف کیا ہو (اکبرآبادی) ۵۰/۱

۹۴- پاکستان میں صدر کے انتخاب کے سلسلہ میں (نظرات) ۵۳/۵؛ ۶
—— مس فاطمہ جناح کے لئے علماء کی حمایت پر تنقید۔

۹۵- موجودہ مسائل کو کس طرح حل کیا جائے (محمد تقی امینی) ۵۲/۴

۹۶- احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت (محمد تقی امینی) ۵۳/۵؛ ۵۴/۳-۴؛ ۵۵/۱

۹۷- اسلام اور شرحِ سود (سید حسن الزماں۔ کراچی) ۵۳/۶

۹۸- اجماع اور اس کی حقیقت (محمد ہاشم) ۲۱/۱، ۲، ۳
—— مولانا گیلانی کی نگرانی میں ایم اے کا مقالہ

⑤ تصوّف

۹۹- جمال الدین احمد ہانسوی الخطیب (مسعود احمد) ۴۵/۵، ۶

۱۰۰- اقبال و رومی کا دینی و عمرانی مقام (صوفی نذیر احمد کشمیری) ۴۵/۶

۱۰۱- جوگ بششٹ (ابوظفر ندوی) ۴۰/۳، ۴
—— دارا شکوہ کا کرایا ہوا ترجمہ۔ مضمون نگار نے بہت اچھا خلاصہ دیا ہے۔

۱۰۲- تصوف (سید عبدالماجد) ۴۲/۵

۱۰۳- حقیقتِ نفس (میر ولی الدین) ۴۴/۵

۱۰۴- مدارجِ سلوک (") ۴۴/۱

۱۰۵- تصفیۂ قلب (") ۴۴/۲

۱۰۶- ماحول پر قابو کس طرح حاصل کیا جائے (") ۲۸/۱

۱۰۷- حقیقتِ تصوف (قطب الدین احمد) ۳۳/۱، ۲

——— نفرو احسان یا رہبانیت و خانقاہیت؟

۱۰۸- اسلامی تصوف کا نشوونما (گوپی چند نارنگ) ۳۷/۱

۱۰۹- مولانا ضیاء الدین نخشبی (خلیق احمد نظامی) ۲۷/۵

۱۱۰- حضرت خواجہ محمد عاقل (") ۳۰/۱

۱۱۱- مرزا رحیم بیگ محمد درویش عظیم آبادی شہیدؒ (مناظر احسن گیلانی) ۱۴/۲

۱۱۲- وصالی (شیخ وحید احمد مسعود) ۴۷/۵

۱۱۳- مرزا مظہر جانجاناں کے خطوط (خلیق انجم) ۴۵/۴-۶؛ ۴۶/۱-۴

——— ترجمہ۔

۱۱۴- توحید الوہیت (میر ولی الدین) ۱۵/۳—۵

۱۱۵- عوالم خمسہ اور مراتب وجود (شاہ فتح محمد غوث۔ ترجمہ: خواجہ محمد علی رحمانی) ۱۹/۲

۱۱۶- حضرت شاہ فخر الدین دہلوی (خلیق احمد نظامی) ۱۸/۲

۱۱۷- حضرت شاہ کلیم اللہ جہاں آبادی، مکتوبات کے آئینہ میں (") ۱۷/۴

۱۱۸- حضرت شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور ہندستان (خلیق نظامی) ۲۴/۱

——— ان کی تصانیف کب یہاں پہنچیں، کون کون متاثر ہوا، کیا شرحیں لکھی گئیں، کیا اعتراضات ہوئے۔

۱۱۹- انسانِ کامل (میر ولی الدین) $\frac{(20)}{(21)}$/۵

۱۲۰- شیخ ابوالقاسم جلال الدین تبریزی (ڈاکٹر محمد سلیم، شعبۂ تاریخ و سیاسیات، علی گڈھ) ۳/(۲۰)/۲۱

۱۲۱- حضرت مخدوم شاہ نورالحق کی علویت (بدرالدین علوی) ۵/۹

۱۲۲- حضرت مجدد الف ثانی کا نظریۂ توحید (سید اظہر علی) ۶/۱۲

—— برہان احمد فاروقی پر تنقید۔

۱۲۳- بزم عرفان: مرید ہندی شیخ جیلی کی بارگاہ میں (قطب الدین احمد بختیار کاکی) ۶/۴۴

۱۲۳/۲ بزم عرفان: مئے حجاز عجمی خم میں: شیخ منیری کے ایک الہامی مکتوب کا آزادانہ ترجمہ (۱۱) ۱/۴۵

(۶) فلسفہ و کلام

۱۲۴- عقائد جامی کی شرحیں اور تراجم (سخاوت مرزا) ۶/۴۱

۱۲۵- شہاب الدین مقتول اور فلسفۂ مشائیت (غوری) ۶/۴۴: ۴۵/۱-۳

۱۲۶- معتزلہ (میر ولی الدین) ۲۶/۱-۶

۱۲۷- علمائے ہند کی کلامی خدمات (غوری) ۳۹/۵، ۶ : ۴۰/۱

—— ابتدا میں علم کلام کا ارتقاء عرب میں تفصیل سے دکھایا ہے۔

۱۲۸- خوارج اور مسئلہ نصب امام (حافظ غلام مرتضیٰ) ۵/۳۹

۱۲۹- یونانی علوم کا مسلمانوں میں داخلہ (غوری، ۴۳/۱، ۲، ۵، ۶ : ۴۴/۱

۱۳۰- خدا کی پُراسرار شخصیت کا تصور (محمد فاروق اعظم گڈھ) ۵/۴۴

۱۳۱- جدید سائنس قدیم فلسفہ کی نسبت اسلام سے زیادہ قریب ہے (اکبرآبادی) ۲/۳۸: ۳/۳۸

—— جدید علم کلام کی ضرورت پر

۱۳۲- لذت عرب فلاسفہ کی نظر میں (صدرالدین عظیم) ۳/۱۱

۱۳۳- فلسفۂ یورپ کا جدید رجحان، دین سے روحانیت کی طرف (اسمل بورک۔ تلخیص) ۲/۱۲

۱۳۴- نظریۂ موت اور قرآن (سید ابوالنظر رضوی) ۱/۱۳

—— مسلسل

۱۳۵- عصری علم کلام (یعقوب الرحمن عثمانی) ۱۳/۲، ۶
—— کیسے مرتب کیا جائے۔

۱۳۶- عہد وسطیٰ کا ایک زبردست فلسفی: سپینوزا (طفیل عبدالرحمن) ۱۴/۵، ۶

۱۳۷- قانون کشش ثقل: نیوٹن اور حکیم ناصر خسرو علوی (میر ولی اللہ ایبٹ آبادی) ۱۵/۵

۱۳۸- قرآن کا تصور غیب (سید ابو النظر رضوی) .../...

۱۳۹- اخلاق اور فلسفۂ اخلاق (حفظ الرحمن) ۵/۲، ۳
—— کتاب کا ایک باب

۱۴۰- فلسفہ کیا ہے (ڈاکٹر میر ولی الدین) ۸/۶ : ۹/۱——۳

۱۴۱- وجود و ثبوت باری تعالیٰ پر ایک لمحۂ فکریہ (خواجہ سید محمد علی شاہ مہارنپوری) ۱/۳

۱۴۲- شیخ شہاب الدین مقتول اشراقی تھے؛ تقسیم چارگانہ صحیح ہے۔ (فضل الرحمن صواتی) .../...
—— غوری کے مقالہ پر

۱۴۳- شہاب الدین مقتول اور فلسفۂ مشائیت (غوری) ۴۶/۲

۱۴۴- سیرۃ مومنانہ کے مرکزی نقاط: باطن کی تعمیر (صوفی نذیر احمد) ۴۸/۱، ۲

۱۴۵- الجواہر الخمسہ (محمد مسعود احمد) ۴۸/۲
—— تصنیف شیخ محمد غوث گوالیاری

۱۴۶- ہندی مسلمانوں کے فلسفیانہ افکار (کے۔ سچیدانند مورتی۔ ترجمہ: صفی الدین صدیقی) ۵۳/۱
—— شاہ ولی اللہ سے لے کر ہمایوں کبیر تک

۱۴۷- روح کا سراغ نظام جسمانی کے سائنٹفک تجزیہ کی شعاعوں میں
(شمس تبریز) ۵۴/۱

۱۴۸- عقل کی ماہیت (محمد عثمان فارقلیط) ۲۱/۴

۷ اسلام

۱۴۹۔ اسلامی تمدن (حفظ الرحمٰن) ۳/۹؛ ۱۰/۵، ۶؛ ۱۱/۱، ۲
——— ادھورا مضمون لکھ کر مولانا جیل چلے گئے

۱۵۰۔ قومی اور جماعتی زندگی کے نفسیاتی موثرات (محمد تقی امینی) ۳۸/۳، ۴

۱۵۱۔ مسلم سلاطین اور مسیحی فرمانرواؤں کا تقابل (ابوالقاسم رفیق قادری) ۳۹/۱

۱۵۲۔ انبیائے کرام اسلام کی نظر میں (ظفیر الدین) ۳۹/۳، ۴

۱۵۳۔ قائدین کی تربیت اور اوصاف وخصائص (محمد تقی امینی) ۳۹/۳، ۴

۱۵۴۔ ابن قیم کی الجواب الکافی کے ایک باب کا ترجمہ (ابوالعلا محمد اسمٰعیل) ۲۸/۱، ۲
——— دنیا اور آخرت کی تمام مصیبتوں کی جڑ گناہ ہیں

۱۵۵۔ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کا افسانہ (مناظر احسن گیلانی) ۲۸/۲، ۳، ۴، ۶؛ ۲۹/۳، ۴، ۶؛ ۳۰/۱
——— ایک جھگڑالو یا نام نہاد اہلِ قرآن فرقہ سے تعلق رکھنے والے صاحب کے مضمون کو پڑھ کر لکھا گیا۔

۱۵۶۔ تورات کے دس احکام اور قرآن کے دس احکام (گیلانی) ۲۶/۳-۶؛ ۲۷/۱-۶

۱۵۷۔ مسئلۂ امامت اور شہرستانی (حکیم عبدالباقی شطاری) ۲۹/۱

۱۵۸۔ رحمتِ عالم کا پیش کردہ نظامِ حیات (ظفیر الدین) ۳۰/۱

۱۵۹۔ حکمران طبقہ اسلام کی نظر میں (ظفیر الدین) ۳۵/۱، ۲

۱۶۰۔ اسلام کا جمہوری نظام (قطب الدین احمد) ۳۵/۳-۵

۱۶۱۔ عروج وزوال کے الٰہی قوانین (محمد تقی امینی) ۳۵/۳-۵؛ ۳۶/۱، ۲، ۴، ۶؛ ۳۷/۲-۴

۱۶۲۔ اسلام کا فلسفۂ تاریخ: حدیث مجددینِ ملت کی روشنی میں (مرزا محمد یوسف) ۳۶/۲-۴
——— اسلام کے فلسفۂ تجدید پر مضمون ہے۔

۱۶۳۔ اسلامی تمدن میں عورت کا حقیقی درجہ (زین العابدین سجاد) ۲/۲

۱۶۴- اسلام میں رواداری کی تعلیم اور آنحضرتؐ کا سلوک غیروں کے ساتھ (شیخ محمد اسمٰعیل پانی پتی) ۱/۱۳

—— طویل مضمون

۱۶۵- میں نے اسلام کیوں قبول کیا (خالد شیلڈرک - ترجمہ: زین العابدین سجاد) ۱/۱

۱۶۶- اسلام کا نظریۂ اجتماع؛ عقیدۂ توحید کا مقصدِ وحید (حامدالانصاری غازی) ۱/۳، ۵

۱۶۷- توحید اور اجتماعیت (ابوالنظر رضوی) ۱/۲

—— غازی کے مضمون کے سلسلہ میں۔

۱۶۸- کائنات میں انسان کا مقام اسلامی نقطۂ نظر سے (محمد تقی امینی) ۲/۵۰

۱۶۹- مسلمان کے معنی (نظرات) ۶/۲۱

۱۷۰- اسلام میں رسول کا تصور (بدر عالم میرٹھی) ۵/۱۷

۱۷۱- قدرتی نظامِ اجتماع (ظہیرالدین) ۲/۲۳ —۵؛ ۲۴/۵-۶؛ ۱/۲۵

—— سلسلۂ نظامِ مساجد

۱۷۲- دربارِ الٰہی' یعنی مساجد' اسلام کی نظر میں (ظہیرالدین) ۴/۲۵

۱۷۳- پیغامِ ابراہیمؑ (حفظ الرحمٰن) ۵/۲۳

—— عیدِ قرباں کے موضوع پر

۱۷۴- شبِ معراج (حفظ الرحمٰن) ۱/۲۳

—— ریڈیائی تقریر

۱۷۵- پیغمبرِ اسلام کا پیغامِ امن وسلام (زین العابدین سجاد میرٹھی) ۱/۲۲

۱۷۶- اشاعتِ اسلام کے اسباب ڈاکٹر لیبان کی نظر میں (محبوب رضوی) ۲۰/۱، ۲

۱۷۷- نیاز فتحپوری کے دس سوالات کے جوابات (اکبرآبادی) ۴/۵

—— علمائے کرام سے اگست ۴۰ء کے نگار میں یہ سوال کئے ہیں (ان کے جواب)

(۱) قرآن کا خدا کے ساتھ وجود میں آنا۔ (۲) قرآن ان الفاظ کا نام نہیں جو چھپتے ہیں۔ (۳) خدا کا کلام:

(۴) نطقِ خداوندی۔ (۵) ترتیبِ قرآن۔ (۶) لوحِ محفوظ میں محفوظ ہونا۔ (۷) ازل سے وجودِ محمدؐ۔ (۸) خدا کا خود اپنے نام سے شروع کرنا۔ بسم اللہ؛ الحمدللہ۔ (۹) اشخاص: ابولہب وغیرہ۔ (۱۰) کلام ہے تو خدا کی زبان بھی ہوئی۔

۱۷۸۔ وحیِ الٰہی (اکبرآبادی) ۵/۶، ۵/۶؛ ۱/۵

——— نیازؔ کے سوالوں کے سلسلہ میں، تفصیل

۱۷۹۔ اصولِ دعوتِ اسلام (محمد طیب) ۶/۹؛ ۱/۱۰—۳

(۸) متعلقاتِ اسلام

۱۸۰۔ خیر اندیشی اور حسنِ سلوک (داؤد اکبر اصلاحی) ۳/۱

۱۸۱۔ ادارۂ معارفِ اسلامیہ کا تیسرا اجلاس ۱/۲

——— صدر کے خطبہ کے اقتباسات وغیرہ

۱۸۲۔ استنبول میں بعض اسلامی ہتھیاروں کا ذخیرہ

(تلخیص: المقتطف) ۱/۵

۱۸۳۔ دنیا میں مسلمانوں کی موجودہ آبادی کا صحیح نقشہ ۲/۵

——— زکی علی کی کتاب سے

۱۸۴۔ وحدتِ طبیہ اسلامیہ (قاضی زین العابدین) ۴/۶

۱۸۵۔ گوئٹے اور اسلام (عبدالستار خیری، علی گڈھ۔ ترجمہ و تلخیص: عبدالقوی دریابادی) ۱/۴۰

۱۸۶۔ دار المصنفین کی جوبلی (نظرات) ۲/۵۴

۱۸۷۔ اسپین میں ابن حزم کی نو سو سالہ یادگار تقریب (قاضی اطہر مبارکپوری) ۴/۵۳،

——— جو ۱۲ر مئی ۶۳ء کو منائی گئی۔

۱۸۸۔ اسلامی علوم کے ہندی مصادر (سید محمود حسن قیصر) ۱/۵۴—۵

۱۸۹- تاریخی حقائق (ظفیرالدین) ۶/۲۴

——— کوئی کتاب لے کر اس کا خلاصہ پیش کر دیتے ہیں اسی طرح اس بارے میں

۱۹۰- کائنات سے استفادے کے حدود (گیلانی) ۴/۲۴، ۵

——— "کسیلے" کا تتمہ

۱۹۱- کسیلے (گیلانی) ۴/۳۰، ۵؛ ۱/۳۱-۶؛ ۱/۳۲

۱۹۲- ہمارا عروج و زوال (سید عبدالماجد) ۴/۳۰

۱۹۳- نیکی اور بدی (میر ولایت علی) ۱/۳۲

۱۹۴- کیا مسلمانوں کو اپنی موجودہ حالت کا کچھ علم ہے (عبدالرحمٰن، حیدرآباد) ۴/۳۳

۱۹۵- زبان کا اصولی و نفسیاتی شعور (وقار احمد رضوی) ۴/۲۷

۱۹۶- بحیرۂ مُردار، دنیا کا بدترین پانی (محبوب رضوی) ۲/۴۶

۱۹۷- زمزم، دنیا کا بہترین پانی (محبوب رضوی) ۳/۴۶

۱۹۸- خیرات (منظومہ- ترجمہ: قاضی زین العابدین سجاد) ۳/۶

۱۹۹- پہلی صدی ہجری میں مسلمانوں کے علمی رجحانات (اکبرآبادی) ۳/۹، ۴

۲۰۰- ہندوستان میں تصنیفی مشکلات اور اُن کا حل (اکبرآبادی) ۱/۱۲

۲۰۱- قرونِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی علمی خدمات (عبدالرحمٰن خاں) ۵/۱۸

——— عمدہ مضمون

۲۰۲- مغرب پر مسلمانوں کے احسان (حتی- ترجمہ: مبارزالدین رفعت) ۶/۰

۲۰۳- اغراض و مقاصد ندوۃ المصنفین دہلی ۱/۱ جمادی الاول ۵۷ھ/ جولائی ۳۸ء

۲۰۴- "ملک طاؤس" (میجر خواجہ عبدالرشید) ۶/۱۴

——— شیطان کا نام جو یزیدیوں نے رکھا ہے۔

۲۰۵- اسلام میں امر بالمعروف و نہی عن المنکر کی اہمیت (سید محمد سیادت امروہوی) ۱/۵۲، ۲

۲۰۶- اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل (پروفیسر گب۔ ترجمہ بیگم افتخار صدیقی) ۲/۵۲
۲۰۷- جدید دور میں جدید رہنمائی کی ضرورت (محمد تقی امینی) ۲/۵۲
۲۰۸- وجہ شرفِ آدم (محمد احمد صدیقی) ۲/۳۴
۲۰۹- انسانیت اور تمدن کی صبح (") ۳/۳۴
۲۱۰- دو سنگوں کا حیرت انگیز توانق (") ۴/۳۴
—— گنگا جمنا اور حضرت موسیٰ کا مرج البحرین
۲۱۱- ہمارے دور کی مغربی تہذیب و ثقافت کا زوال (شمس نوید) ۲/۲۵
۲۱۲- امید اور خوف: زندگی پر اکسانے والے دو عظیم ترین داعیے (شمس نوید) ۲/۵۰
۲۱۳- علمی روزنامچہ (سید ابو نسلر رضوی) ۴/۲۱
—— حالات اور آرزوئیں

(۹) سیاسیات
ہندستانی مسلمان

۲۱۴- مشرقی و مغربی بنگال کے فسادات حضرت بل کے نتیجہ میں (نظرات) ۲/۵۲
—— "پاکستان میں کچھ بھی نہ ہو پھر بھی یہاں —جبل پور علی گڈھ اور چندوسی بن سکتے ہیں۔"
۲۱۵- سیاست سے جدا ہو دین —— مغربی بنگال کا فساد (نظرات) ۳/۵۲
۲۱۶- فسادات اور مسلمان (نظرات) ۵/۵۲
۲۱۷- نئی شاستری حکومت کے سامنے ہندوستان کے مسئلے (نظرات) ۱/۵۲
—— فی الحال ہندو مسلم فسادات
۲۱۸- مسلمانوں میں صحیح لیڈرشپ: ایک سرسید کی ضرورت (نظرات) ۲/۵۳
۲۱۹- لکھنؤ کا مشاورتی اجتماع، اور ہماری تجویز اس کے لئے (نظرات) ۳/۵۳
۲۲۰- ہند و پاک جنگ (نظرات) ۴/۵۵

۲۲۱- جنوبی ہند میں ہندی دشمن طوفان (نظرات) ۲/۵۴

۲۲۲- مذہب کی توہین کرنے والی کتابیں (نظرات) ۴/۲۸

۲۲۳- اتر پردیش میں ذبیحۂ گاؤ ممنوع ہونے پر (〃) ..../...

——— چار پانچ سطریں ہی لکھی ہیں مگر خوب لکھی ہیں۔

۲۲۴- اسلامی جمہوریۂ پاکستان کا اعلان مارچ ۵۶ء میں (نظرات) ۴/۳۶

۲۲۵- مسلمانوں میں ملی شعور کا فقدان (نظرات) ۶/۳۶

——— حفظ الرحمن نے گاندھی جی کی پرارتھنا پر اعتراض کیا تو مسلمان بولے اب سے پہلے اعتراض کیوں نہ کیا۔ وغیرہ۔

مسلمان اخباروں کو کم سے کم دینی حد تک تو متفق ہی ہونا چاہیے۔

۲۲۶- ہندوستان اور اسلام (نظرات) ۶/۲۲

——— لچھمی دھر صدر سنسکرت دہلی یونیورسٹی صوفی قسم کے شخص ہیں۔ ہندو مسلم سوال پر ایڈیٹر برہان سے خوب مزے کی باتیں کر تقسیم سے ہندوؤں کو سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اسلام کی اصلاحی تحریک سے کٹ گئے اور ہند میں ہر اچھی چیز سے اس لئے الگ کر یہ اسلامی

——— برہان کا اہم مضمون

۲۲۷- مولانا حفظ الرحمن کی گرفتاری (مفتی عتیق الرحمن) .. ۳/۵

——— جامع مسجد میں تقریر پر، ڈیفنس آف انڈیا ایکٹ میں

۲۲۸- بہار و بنگال کے مسلمانوں میں ہندوانہ شادی کی رسوم (نظرات) ۱/۳۱

——— لڑکے کی قیمت لگا کے شادیاں ہوتی ہیں۔

۲۲۹- اسلامی ریاست؛ پاکستان کی اسلامی ریاست؛ اور سیکولرازم کا تصور (اکبرآبادی) ۱/۴۹

——— ۱۲ صفحات پر مشتمل نظرات،

۲۳۰- 'تم کو بے مہری یاران وطن یاد نہیں' (شیخ وحید احمد مسعود) ۴/۴۸

۲۳۱- قومی یکجہتی اور مسلمان ۶/۴۷ ؛ ۱/۴۸

۲۳۲- اسلام، اسلامی حکومت اور ہند و پاک ۶/۴۸

۲۳۳- جماعتِ اسلامی اور جمعیۃ العلماء کے کل ہند کنونشن ۔ جماعت پر تنقید ۱/۴۶

۲۳۴- جبلپور، ساگر اور پاکستان ۵،۳/۴۶

۲۳۵- جبلپور اور حفظ الرحمٰن کی گرنج ۴/۴۶

۲۳۶- معاہدۂ یہود علمی نقطۂ نظر سے (شمس العلماء عبد الرحمٰن) ۲،۱/۴

——— حفظ الرحمٰن نے میرے مضمون متحدہ قومیت کے جواب میں جو مفصل مضمون لکھا ہے اس سلسلہ میں

۲۳۷- تصویر کا دوسرا رُخ (حفظ الرحمٰن) ۳/۴ — ۵

——— جواب الجواب

۲۳۸- جواب حفظ الرحمٰن (عبد الرحمٰن) ۵/ ۱—۳

۲۳۹- عدم تشدد : گاندھی کے ایک مکتوب پر تبصرہ (حفظ الرحمٰن سیوہاروی)

——— علی گڈھ کے ایک مسلمان کے خط کے جواب میں گاندھی جی نے ہریجن ۱۱ر نومبر ۳۹ء میں

لکھا اُس میں قرآن کو بھی گواہ بنایا۔ (۲) گاندھی جی کی ریسرچ غلط ہے۔ ۱/۴

۲۴۰- خاکسار تحریک پر ایک نظر (اکبر آبادی) ۵/۴

——— سخت تنقید

۲۴۱- متحدہ قومیت اور اسلام (مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی) ۳/۵

۲۴۲- لاہور میں 'اسلامی جماعت' کی تشکیل، حکومتِ الٰہی کے قیام کے لئے (نظرات) ۱/۸

۲۴۳- نظرات ۱/۸ کے جواب میں منظور نعمانی نے الفرقان میں جو کچھ لکھا اس کے جواب میں (") ۳/۸

۲۴۴- جمعیۃ العلماء کے سالانہ اجلاس حیدر آباد کے موقع پر جمعیۃ کو مشورے (") ۲/۲۶

۲۴۵- جمعیۃ کے اجلاس کے بعد (نظرات) ۵/۲۶

۲۴۶- جمعیۃ کے طریقِ کار پر تنقید۔ مسلمانوں کے لئے کیا کرنا چاہیئے۔ (نظرات) ۲/۲۷

۲۴۷- پاکستان گورنمنٹ کی اسلامی حیثیت اور اس میں غیر مسلموں کا درجہ و مقام (اکبرآبادی) ۵/۲۴

—— لیاقت علی خان کے بقول ان کی حکومت اسلامی ہے دینی نہیں۔

۲۴۸- کیا ہندستان "دارالاسلام" ہے (محمد میاں) ۶/۲۴

—— اکبرآبادی کے مضمون پر مکتوب

۲۴۹- مسلمانوں پر عذاب: ہندو سکھ ووٹ (اکبرآبادی) ۲/۲۳

۲۵۰- ٹنڈن جی - ہندو کلچر - مسلمان اور بھارت (اکبرآبادی) ۶/۲۴

۲۵۱- پھر نئے انداز — مسلمان اور پاکستان (") ۵/۲۵

۲۵۲- مسلمان ملازم کی جان بچاتے ہوئے چیمبر آف کامرس کے صدر ہلاک! (اکبرآبادی) ۴/۲۴

—— کیمرن جو نہ ہندو نہ مسلمان !!

۲۵۳- ہندستان اور پاکستان (اکبرآبادی) ۲/۲۵

۲۵۴- ہم بجو دیا۔ پردم دد ع ÷ مومن خدا کو بھول گئے اضطراب میں (اکبرآبادی) ۶/۲۴

—— پاکستان کی طرف بھگدڑ پر

۲۵۵- ہندو مسلم سوال: پاکستان و ہندستان آزادی کے بعد (محمد میاں) ۳/۲۴

۲۵۶- دلی کی تباہی: فسادات (اکبرآبادی ؟) ۲۰، ۲'۱

—— برہان ستمبر، دسمبر ۴۷ء اور جنوری ۴۸ء میں بند، فروری ۴۸ء میں نکلا۔

۲۵۷- آچاریہ کرپلانی کا بیان اور ہندو، مسلمان (نظرات) $\frac{۲۰}{۲}$ ۵

۲۵۸- تقسیم، مسلمانوں کی پچھلی سیاست اور جمعیۃ العلماء (نظرات، $\frac{۲۰}{۳}$) ۴

۲۵۹- زبان - ہندو مسلم کلچر - ہندستان (") ۲۳، ۱

۲۶۰- سپرو ہاؤس کا مسلم کنونشن (") ۱/۴۷

۲۶۱- ہندستان کے مسلمان (") ۲/۴۷

۲۶۲- ایک کلچر ایک زبان کا نعرہ (") ۳، ۲۱

۲۶۳- ۴۷ء کے بعد ہندستانی مسلمان (نظرات) ۱/۲۱

۲۶۴- فرقہ پرستی اور اقلیت (") ۵/۲۱

۲۶۵- علماء اور حکومت (خواجہ عبدالرشید) ۱/۴۷

۲۶۶- جواب (اکبر آبادی) ۳،۲/۴۷

۲۶۷- جواب الجواب (خواجہ عبدالرشید) ۱/۴۸

۲۶۸- علمائے ہند کا سیاسی موقف (اکبر آبادی) ۲/۲۱ — ۵

—— اہم مقالہ : ہندستانی سیاست کی تاریخ پر

۲۶۹- علی گڈھ (اکبر آبادی) ۶/۳۷

—— "ریلیجس لیڈرز" کے تضیہ کو بنیاد بنا کر ابھی تک علی گڈھ اور مسلمانوں پر پارلیمنٹ میں کیچڑ اچھل رہی ہے۔ اس پر تیز اداریہ

۲۷۰- ہندستان کے فسادات پر (اکبر آبادی) ۶،۵/۴۲

۲۷۱- مسلمان کیا کریں (اکبر آبادی) ۳/۴۳

—— یہ سوال ہی غلط ہے : اصل یہ ہے کہ "کون کرے" اور "کیوں کرے"۔ اجتماعیت مفقود ہے ورنہ ہے یہ کہ ۴ کروڑ کے چندے سے بڑے سے بڑا کام ہو سکتا ہے۔

۲۷۲- مسلمانانِ ہند (اکبر آبادی) ۱/۴۴

۲۷۳- علی گڈھ

—— مسلم یونیورسٹی ایکٹ کے سلسلہ میں (پارلیمنٹ میں) تبدیلیاں لانے پر غور (اکبر آبادی) ۲،۱/۲۷

۲۷۴- مسلم یونیورسٹی کے خلاف ہیجان (اکبر آبادی) ۶/۳۵

۲۷۵- اسلامی جماعت ہند میں تیزی سے پھیل رہی ہے۔ اس کا سبب (اکبر آبادی) ۵/۲۸

—— جماعت اسلامی پر : سراہا ہے۔

(باقی)

ادبیات

غزل

جناب آلم مظفر نگری

بن کے نالے ترجمانِ غم کہاں تک آ گئے
دل کی ہر منزل سے گزرے اور زباں تک آ گئے

ہم سفر کیا ذکر اس کا ہم کہاں تک آ گئے
تھی وہی منزل ہماری ہم جہاں تک آ گئے

واہ رے گرمیِ پروازِ جنوں قیدیِ غم
اُڑ گئے لے کر قفس اور آشیاں تک آ گئے

کون روئے گا اُسے پینے سے میخانے میں آج
ہاتھ جس کے گردنِ رطلِ گراں تک آ گئے

رازِ سربستہ چمن کے کچھ تو شبنم لے اُڑی
کچھ فسانے بن کے پھولوں کی زباں تک آ گئے

خوابِ غفلت میں رہیں گے تابکے اہلِ چمن
برق کے شعلے حدودِ گلستاں تک آ گئے

با ادب رہنا ہے اب اے تابِ نظارہ تجھے
ان کے جلوے ہر حجابِ درمیاں تک آ گئے

تھی عنایت کس کی یہ موجِ ہوائے فصلِ گل
چند برگِ گل اسیرِ آشیاں تک آ گئے

قوتِ پرواز پر اپنی بھروسہ تھا جنھیں
دیکھ وہ ذرے زمیں سے آسماں تک آ گئے

رقص کر کے شمع کے جلوے حدِ فانوس پر
بزم میں پروانۂ آتش بجاں تک آ گئے

حشر تک سوتے رہیں گے قبر میں آرام سے
ہم تو اپنی منزلِ خوابِ گراں تک آ گئے

اور کیا انجام ہوتا بحثِ حسن و عشق کا
ہم تمہاری تم ہماری داستاں تک آ گئے

لالہ و گل سے بہاروں میں ٹپکتی ہے شراب
میکدے کھنچ کھنچ کے بزمِ گلستاں تک آ گئے

تھی گریزاں موت ان سے اے آلمؔ یہ دیکھ کر
خود ہی اہلِ درد مرگِ ناگہاں تک آ گئے

تبصرے

اسلام کا ہندوستانی تہذیب پر اثر : مترجم چودھری رحم علی الہاشمی۔ تقطیع خورد۔
ضخامت ۳۵۱ صفحات۔ کتابت و طباعت بہتر۔ قیمت مجلد 7/50
پتہ: آزاد کتاب گھر، کلاں محل، دلی ۶۔

ہمارے ملک کے مشہور مورخ ڈاکٹر تاراچند نے عرصہ ہوا انگریزی زبان میں ایک نہایت فاضلانہ اور معرکہ آرا کتاب لکھی تھی۔ جس میں بڑی تحقیق اور کمال دیدہ وری سے یہ بتایا تھا کہ ہندوستانی تہذیب پر اسلام نے کیا کیا اثرات ڈالے ہیں۔ اس سلسلہ میں موصوف نے اس پر بحث کی ہے کہ ہندوستان کی تاریخ کتنے عہدوں پر منقسم ہے، پھر خود عہد قدیم کے کتنے دور ہیں اور ان میں سے ہر دور کی مذہب۔ فلسفہ اور عقائد و افکار کے اعتبار سے کیا خصوصیات ہیں۔ عربوں سے ہندوستان کے ساتھ تعلقات کب سے اور کس نوعیت کے تھے۔ اسلام کے آغاز کے بعد عرب مسلمان بحیثیت تاجر یا مبلغ کے کن کن راہوں سے ہندوستان میں داخل ہوئے۔ کہاں اپنی آبادیاں قائم کیں۔ اور مقامی ہندوؤں اور راجاؤں کے ساتھ ان کے تعلقات کس قسم کے تھے۔ اس کے بعد اسلامی فلسفہ و تصوف کی حقیقت ان کی تاریخ، اور ان کی خصوصیات پر فاضلانہ گفتگو کرکے یہ بتایا ہے کہ ہندوستانی تاریخ کے دور وسطیٰ میں ہندو مذہب کے افکار و خیالات میں جو رد و بدل ہوا ور اس سلسلہ میں جنوبی ہند۔ اور شمالی ہند اور بنگال میں جو ہندو مصلحین پیدا ہوئے ان کے افکار کس حد تک اسلامی فلسفہ و تصوف سے متاثر تھے۔ علاوہ ازیں ہندوستان کے فن تعمیر اور یہاں کی مصوری و نقاشی پر مسلمانوں کے جو اثرات پڑے ہیں۔ کتاب کے آخری دو ابواب میں، ان پر بھی بصیرت افروز گفتگو ہے ــــ

آخر میں ماخذ کی طویل فہرست جو پندرہ صفحات پر پھیلی ہوئی ہے اور چند تاریخی آثار کے فوٹو ہیں، غرض کہ کتاب اپنے موضوع بحث اور تحقیق و وسعت معلومات کے باعث بڑی اہم تھی اور جس زمانہ میں یہ چھپی تھی اس کا بڑا چرچا ہوا تھا۔ زیر تبصرہ کتاب اس کا اُردو ترجمہ ہے۔ فاضل مترجم اس راہ کے پرانے اور تجربہ کار شہسوار ہیں، اس لیے ترجمہ ترجمہ نہیں بلکہ اصل معلوم ہوتا ہے۔ انگریزی سے اُردو ترجمہ کے معاملہ میں ایک زمانہ میں مولوی عنایت اللہ کو جو شہرت و مقبولیت حاصل تھی اب ہاشمی صاحب کو وہی مرتبہ و مقام حاصل ہے۔ امید ہے اُردو خواں حضرات علماً قدر کرکے اس کوشش سے فائدہ اٹھائیں گے، انگریزی سے براہِ راست ترجمہ کے باعث بعض عربی نام غلط ہو گئے ہیں۔ مثلاً ص ٣٢ پر اندیم کی جگہ اندام۔ اور ص ٣٤ پر ابن حوقل اور اصطخری کے بجائے ابن ہوقل اور استخری۔ آئندہ اڈیشن میں تصحیح کر دینی چاہیئے۔

تذکرۂ طالب آملی مع انتخاب کلام: مرتبہ: لفٹنٹ کرنل ڈاکٹر خواجہ عبدالرشید صاحب۔ تقطیع خورد، ضخامت ١٣٨ صفحات۔ ٹائپ خفی گرد روشن، قیمت -/5

پتہ: فیروز سنز۔ بندر روڈ۔ کراچی۔

طالب آملی فارسی کا مشہور نغز گو اور صاحب طرز شاعر ہے۔ اُس کی شاعرانہ فضیلت و برتری کی دلیل اس سے بڑھ کر کیا ہوگی کہ شہنشاہ جہانگیر کی طرف سے اسے بیس برس کی عمر میں ہی ملک الشعراء کا خطاب مل گیا۔ اگرچہ اُس کے دیوان کے نسخے کمیاب نہیں ہیں لیکن جناب خواجہ صاحب کو جو اپنے متنوع علمی و ادبی ذوق کے باعث علمی حلقوں میں کوئی مشہور اور عزت کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ شاعر کے دیوان کا ایک مخطوطہ مل گیا جو ۱۰۴۲ھ کا یعنی صاحب دیوان کی وفات سے چھ سات برس (علی اختلاف الروایات) بعد کا لکھا ہوا ہے اور اس بنا پر سب سے اگر نہیں تو دیوان کے اکثر نسخوں سے قدیم تر ضرور ہے۔ خواجہ صاحب نے اپنے ذوق کے مطابق اس ضخیم دیوان کا ایک انتخاب کیا اور ایک فاضلانہ مقدمہ کے ساتھ اسے شائع کر کے ہدیۂ ارباب نظر کر دیا۔ مقدمہ جو شاعر کے حالات و سوانح، دیوان کے مختلف نسخوں کے تذکرہ اور نسخۂ متعلقہ کے خصائص اور شاعر کے کلام پر تنقید و تبصرہ پر مشتمل ہے بڑی محنت اور تحقیق سے لکھا گیا ہے۔

عام خیال یہ ہے کہ آملی کو بیس برس کی عمر میں خطاب ملک الشعرائی ملا اور اس کے سات برس بعد اُس کی وفات ہو گئی۔ اس طرح وہ ۲۷ برس کی عمر میں ہی راہیِ عالمِ جاودانی ہو گیا۔ لیکن خواجہ صاحب نے مختلف تنقیحات قائم کر کے اور متعدد قیاسات کی بنیاد پر یہ ثابت کیا ہے (اور غالباً یہی صحیح ہے) کہ وفات کے وقت اُس کی عمر چالیس برس تھی، دیوان اب تک طبع نہیں ہوا ہے۔ ان حالات میں زیرِ تبصرہ کتاب فارسی شعر و ادب کا ذوق رکھنے والے حضرات کے لئے نعمتِ غیر مترقبہ ہے۔ انھیں اس سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔

روحِ قرآن (انگریزی) مرتبہ دینو با بھاوے جی۔ تقطیع خورد ضخامت ۲۵۵ صفحات۔ ٹائپ جلی اور روشن۔ قیمت مجلد چار روپیہ۔

پتہ:- سکریٹری اکھل بھارت سروا سیوا سنگھ۔ راج گھاٹ۔ بنارس۔

دینو با بھاوے جی نے جو گاندھی جی کے تربیت یافتہ خاص اور اُن کے مذہبی جانشین ہیں، عرصہ دراز تک قرآن مجید کا مطالعہ کرنے کے بعد اُس کے خاص خاص مضامین سے ہندوؤں کو واقف کرنے کی غرض سے ان مضامین سے متعلق قرآن مجید کی آیات کا انتخاب مع اُن کے مرہٹی ترجمہ کے مرتب کیا تھا جس کو مختلف زبانوں میں شائع کیا گیا۔ پیشِ نظر ترجمہ انگریزی زبان میں ہے جو ادھر اُدھر معمولی تغیر و تبدل کے علاوہ تمام تر پکتھال کے ترجمہ کی نقل ہے۔ یہ انتخاب نو حصوں پر مشتمل ہے جن میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات۔ ایمان و عمل، عبادات۔ مومن و کافر کے خصائص، اخلاقی احکام، کتبِ سماویہ اور حشر و نشر وغیرہ سے متعلق منتخب آیات سورت اور آیات کے نمبروں کے ساتھ خوش سلیقگی اور ایمان داری کے ساتھ ترجمہ کی صورت میں یکجا کر دی گئی ہیں۔ خدا کرے اس کوشش سے بھاوے جی کا جو مقصد ہے یعنی "دلوں کا جوڑنا" جس کا ذکر انھوں نے مقدمہ میں کیا ہے وہ حاصل ہو۔

گیتا پر تقریریں: تقطیع خورد، ضخامت ۲۸۲ صفحات۔ قیمت مجلد -/3 مذکورۂ بالا پتہ سے ملے گی۔

۱۹۳۲ء میں دینو با بھاوے جی جب بمبئی کے ایک علاقہ مغربی خاندیش کی جیل میں تھے تو انھوں نے مرہٹی زبان میں اپنے جیل کے ساتھیوں کو فی ہفتہ ایک کے حساب سے مسلسل اٹھارہ لکچر بھگوت گیتا پر دیئے تھے،

جو بہت پسند کئے گئے تھے اور اُن کا مختلف زبانوں میں ترجمہ شائع کیا گیا تھا۔ زیر تبصرہ کتاب انھیں لکچروں کا انگریزی ترجمہ ہے ۔ گیتا اگرچہ مہابھارت جو ایک اعلیٰ درجہ کی رزمیہ نظم ہے اُس کا ایک ٹکڑہ ہے لیکن درحقیقت اس میں سری کرشن نے ارجن کو خطاب کرکے اُس کی طبعی کمزوریوں اور ذہنی اُلجھنوں کو دور کرنے کے لئے زندگی ۔ یقین و عمل ۔ خدا اور دھرم کے بارہ میں جو کچھ کہا ہے وہ روحانیت ، اخلاق اور فلسفہ و تصوف کی بلند تر حقیقتوں پر مشتمل ہے ۔ اور انداز بیان و تفہیم کا اسلوب اس درجہ موثر ہے کہ ایک ایک جملہ دل میں اترتا جاتا ہے ۔ اس بناء پر اس کتاب نے کروڑوں انسانوں کے دل میں روحانیت اور خدا پرستی کے چراغ روشن کئے ہیں ۔ فاضل مقرر نے کتاب کے ان مضامین کو ایک ایک عنوان کے ماتحت اپنے اٹھارہ لکچروں میں الگ الگ بڑی خوبی اور وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے ۔ اصل زبان تو معلوم نہیں کیسی ہوگی ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں انگریزی ترجمہ کی یہ زبان نہایت شستہ اور موثر و دل نشین ہے ۔ ارباب ذوق کے لئے اس کا مطالعہ بہت مفید ہوگا ۔

بنیادی اسالیب بیان : از مولانا عزیز احمد صاحب قاسمی ۔ تقطیع خورد ۔ ضخامت ۱۱۷ صفحات ، کتابت و طباعت بہتر ۔ قیمت 1/50 پتہ : کمال بکڈپو دیوبند ضلع سہارنپور ۔

جیسا کہ نام سے ظاہر ہے لائق مرتب نے انگریزی اور عربی کتابوں کی مدد سے حروف کے اقسام باعتبار مخرج اور فصاحت وغیرہ پر گفتگو کرنے کے بعد اس کتاب میں یہ بتایا ہے کہ ہر زبان میں نثر و نظم جن کے ذریعہ اظہار خیالات کیا جاتا ہے اُن کے کتنے اسالیب ہیں اور اُن کی خصوصیات کیا ہیں ۔ پھر اردو زبان سے ہر سلسلہ کے لئے شواہد و نظائر پیش کئے ہیں ۔ اگرچہ ڈاکٹر سید عابد حسین کے بقول جنھوں نے اس پر تقریب لکھی ہے ۔ " جو بحث کتاب میں اٹھائی گئی ہے وہ ابھی تکمیل سے بہت دور ہے اور اسالیب بیان کی تعریف کہیں مجمل اور کہیں کہیں مبہم ہے " پھر شاہدوں کے انتخاب میں بھی تبدیل و حذف کی گنجائش ہے ۔ تاہم چونکہ اردو میں یہ پہلی کوشش ہے اس لئے لائق تحسین اور قابل قدر ہے اور اس لائق ہے کہ اردو زبان کے وسطانی درجہ کے امتحانات کے نصاب میں شامل کی جائے ۔

مومن : مرتبہ : احسان دانش و عبدالرحمٰن اصلاحی۔ تقطیع خورد، ضخامت ۲۲۴ صفحات کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد 3/8 پتہ:۔ مکتبہ قصرِ اردو، اردو بازار دہلی۔

اس کتاب میں اردو کے مشہور شاعر مومن دہلوی کی حیات پر گفتگو کرنے کے بعد اُن کی شاعری کی خصوصیات۔ اصنافِ سخن، اور کلام کے محاسن و معائب اور اردو شاعری پر اس کے اثرات وغیرہ پر بھرپور تبصرہ و تنقید ہے اور جگہ جگہ اُن کے کلام سے شواہد پیش کئے ہیں۔ مومن کے ساتھ اُن کے شاگردوں کا بھی مختصر تذکرہ آگیا ہے۔ اگرچہ مومن کی حیات و شاعری پر بہت کچھ لکھا جا چکا ہے لیکن چونکہ اس کتاب کی ترتیب میں اردو کے مشہور شاعر احسان دانش کی امانت اور ان کے مشورے شامل رہے ہیں، اس بنا پر شعر و ادب کے طلباء کو اس کا بھی مطالعہ کرنا چاہیے، یہ صرف نقل نہیں ہے بلکہ تبصرہ میں ادبیت اور اپج بھی ہے۔

بُرہان

جلد ۵۶ | صفر المظفر ۱۳۸۶ھ مطابق جون ۱۹۶۶ء | شمارہ ۶

فہرستِ مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نظرات

بڑے افسوس اور دکھ کی بات ہے عہد نامۂ تاشقند کو جمعہ جمعہ ابھی آٹھ دن بھی نہیں ہوئے تھے کہ پھر صورتِ حال بگڑنے لگی اور امن و دوستی کی فضا پر بدمزگی و ناگواری کے بادل چھانے لگے۔ دونوں ملکوں میں آمد و رفت کی راہ تو کیا کھلتی۔ ٹیلیفون اور ٹیلیگرام کا جو رابطہ قائم ہو گیا تھا وہ بھی منقطع ہو گیا۔ چنانچہ پچھلے دنوں اِدھر سے حکومتِ ہند کے کچھ ٹیلیگرام مشرقی پاکستان گئے ہیں تو بواسطہ لندن گئے ہیں سمجھ میں نہیں آتا یہ سیاست کیسی بُری بلا ہے کہ آدمی پر اُس جنونِ خود فراموشی کی سی کیفیت طاری ہو جاتی ہے جو بسا اوقات ارتکابِ خودکشی کا سبب بنتی ہے، اس موقع پر نہ اُس کو اپنوں کے دُکھ درد کا احساس ہوتا ہے، ورنہ غیروں کی خندہ زنی اور شماتت کا۔

ظاہر ہے دونوں ملکوں کے درمیان اختلاف و نزاع کا بڑا سبب کشمیر کا ہی معاملہ ہے۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس نزاع کے باوجود عہد نامۂ تاشقند جو ہوا تھا تو آخر اُس کی بنیاد کیا تھی اور اُس کا اصل مقصد کیا تھا؟ عہد نامہ میں کشمیر کے امرِ متنازع فیہ ہونے سے انکار نہیں کیا گیا۔ لیکن جب دو شخصوں یا دو ملکوں کے درمیان کوئی امر نزاعی ہوتا ہے تو اُس کو حل کرنے کی صرف دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ جنگ و پیکار کے ذریعے اُس کو حل کیا جائے اور دوسرے یہ کہ امن و صلح اور دوستی کی فضا میں اُس کو طے کرنے کی سعی کی جائے۔

عہد نامۂ تاشقند کی اسپرٹ یہ تھی کہ مذکورۂ بالا دو طریقوں میں سے پہلے طریقے کو بالکل خارج از بحث قرار دیا جائے، کیونکہ جنگ کا حاصل بجز تباہی اور بربادی کے کچھ اور نہیں ہے۔ اس سے کسی تیسرے گروپ یا طاقت کو تو فائدہ پہونچ سکتا ہے لیکن فریقین میں کسی کا بھلا ہرگز نہیں ہو سکتا۔ اب صورت صرف یہ رہ گئی کہ امن اور دوستی کی فضا بحال کی جائے ورنہ جنگ دریا ہی کشیدگی کے باعث دونوں ملکوں کے

باہمی روابط کے جسم پر جو زخم پڑ چکے ہیں اُن کو مندمل کرنے کی کوششیں بروئے کار لائی جائیں۔
عہد نامۂ تاشقند پر دستخط کرنا ہی اس امر کو بطور اصول موضوعہ کے تسلیم کرلینا تھا کہ اگرچہ کشمیر کا قضیۂ نامرضیہ ابھی طے نہیں ہوا ہے اور نہ کوئی شخص یہ کہہ سکتا یا توقع کر سکتا تھا کہ جو گتھی دونوں ملکوں کے عوام کی جذباتی دلچسپی و وابستگی اور کچھ حکومتوں کی عاقبت نا اندیشی اور کچھ خارجی و داخلی اسباب کے باعث روز بروز پیچیدہ سے پیچیدہ تر ہی ہوتی چلی گئی اور انجمن اقوام متحدہ کے درمیان میں پڑنے کے باوجود گذشتہ اٹھارہ برس میں نہ کھل سکی وہ عہد نامۂ تاشقند پر دستخط کے ثبت ہوتے ہی یک بیک کھل جائے گی اور سارے جھگڑے ٹنٹے چٹکی بجاتے میں ختم ہو جائیں گے۔
لیکن بہر حال کشیدگی اور منافرت کو اب باقی نہ رہنے دیا جائے گا۔ اور دونوں ملک ایک دوسرے سے قریب تر آنے اور باہمی تعلقات کو خوشگوار سے خوشگوار تر بنانے کی کوشش کریں گے۔ اور امید قوی ہے کہ دوستی و یگانگت کی اس فضا کا قیام دوسرے امور متنازعہ فیہ کی طرح کشمیر کے معاملہ کے سلجھ جانے میں بھی مدد دے گا۔ یہ عہد نامہ جو جنگ کے ہولناک نتائج کا عملی تجربہ کرنے کے بعد مرتب ہوا تھا گویا اختلافی و نزاعی معاملات کو حل کرنے کا ایک جدید نسخہ تھا جو دونوں نے مل جل کر عمیق صلاح و مشورہ کے بعد تجویز کیا تھا۔ اس بنا پر امانت و دیانت۔ شرافت و وضعداری اور سیاسی فہم و تدبر کا تقاضا یہ تھا کہ دس بیس نہ سہی کم از کم تین چار برس تو اس نسخہ کو آزمایا جاتا اور دوستانہ روابط و علائق کو زیادہ سے زیادہ مستحکم اور وسیع بنانے کے لئے کھلے دل سے عملی اقدامات کئے جاتے۔ لیکن افسوس ہے ایسا نہیں ہوا۔ فوجیں اپنے اپنے مقامات پر ضرور پیچھے ہٹ گئیں، اسیران جنگ کا تبادلہ ہو گیا، ہر ملک کے شہری اپنے اپنے وطن کو واپس ہو گئے۔ خط و کتابت کی راہ کھل گئی اور بس! عہد نامہ پر عمل درآمد کی حرکت مسدود ہو گئی اور جنگ سے پہلے کے سے حالات رونما ہونے لگے۔

اگر حالات کا دقتِ نظر کے ساتھ جائزہ لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ موجودہ صورتِ حال کے پیدا ہونے میں بڑا دخل اُن مخالف پارٹیوں اور جماعتوں کا ہے جو اپنے سیاسی اور جماعتی اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے ہر ایسے موقع سے فائدہ اٹھانے کی فکر میں رہتی ہیں جبکہ وہ گورنمنٹ کے خلاف عوام کے جذبات کو

برانگیختہ کرکے اسے شکست دے سکیں۔ گورنمنٹ شروع میں اس کی مقاومت کرتی ہے۔ لیکن آخر عوام کی شورش سے متاثر ہوکر اپنی پالیسی میں ردّ و بدل پر مجبور ہوجاتی ہے۔ اس طرح کی صورتِ حال یہاں بھی پیش آتی ہے اور وہاں بھی۔ لیکن جہاں تک عہد نامۂ تاشقند کا تعلق ہے ہم بڑے وثوق اور اعتماد کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ اس عہد نامہ کی مخالفت میں یہاں بھی آوازیں بلند ہوئیں اور اس سلسلہ میں بعض جماعتوں نے تجاویز بھی منظور کیں۔ لیکن یہ آوازیں اکّا دکّا ہی تھیں، اس لئے عوام پر ان کا کچھ اثر نہیں ہوا اور ملک کی عظیم اکثریت نے عہد نامہ کو خوش دلی کے ساتھ قبول کرلیا جیسا کہ پارلیمنٹ کی کارروائیوں اور عام اخبارات کے مضامین و مقالات سے ظاہر ہے۔ پھر یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ اس سلسلہ میں ملک کے ذمہ دار لیڈروں اور اعیانِ حکومت کی طرف سے جو بیانات نکلتے رہے ہیں اُن کا لب و لہجہ بھی بحیثیتِ مجموعی دوستانہ اور امن پسندانہ رہا ہے۔ بلکہ پاکستان کے ساتھ دوستی کی خواہش اور جذبہ میں بعض لیڈروں نے تو کشمیر تک کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار کردیا ہے کہ جہاں تک ہمیں علم ہے پاکستان میں آج تک کسی لیڈر نے ہندوستان کے ساتھ دوستی کے جذبہ میں کشمیر کے بارہ میں عام جذبات سے ہٹ کر کوئی بات نہیں کہی۔

برہان ایک ایسا پرچہ ہے جو کثیر تعداد میں پاکستان جاتا ہے اور وہاں بہت مقبول ہے اس لئے ہم انتہائی دردمندی اور سوزِ دل کے ساتھ عرض کرتے ہیں کہ دوستو! غصہ اور منافرت سے کبھی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوا بلکہ اس سے ہمیشہ نقصان ہی ہوا ہے۔ پھر یہ منافرت اور غصہ بھی کس کے خلاف؟ جو کل تک اپنے برادرانِ وطن ہی تھے، اور جن کے ملک میں آج بھی تمہاری ہزاروں دینی اور ثقافتی یادگاریں موجود ہیں۔ اور جس کی آبادی کے ایک بڑے حصہ کے ساتھ تمہارے نسلی، خاندانی اور تہذیبی تعلقات ہیں، دونوں ملکوں کے درمیان بےشبہ اختلافات ہیں اور بعض شدید قسم کے۔ لیکن یہ کہاں نہیں ہوتے! اُن کے پائدار حل کا طریقہ یہی ہے کہ دوستانہ طور پر انہیں حل کیا جائے۔ جنگ، پروپیگنڈا۔ سیاسی جوڑ توڑ یہ آج کل کی سیاسی تہذیب کے چُنے ہوئے ہتھیار ہیں، مگر ادچھے اور کھوٹے ہیں، قرآن نے ان سب کے مقابلہ میں ایک اور حربہ کا سراغ بتایا ہے اور یہ وہ ہے جس سے پتھر بھی موم اور دشمنوں کے دل بھی رام ہوجاتے ہیں۔ بحیثیت مسلمان کے ذرا یہ حربہ بھی استعمال کرکے دیکھو اب عہد نامۂ تاشقند نے یہ موقع بہم پہنچا دیا ہے تو اس سے فائدہ اٹھاکر کچھ اور نہیں تو کم از کم چند برسوں کے لئے ہی اس نسخۂ قرآنی کو آزما تو لینا چاہئے۔ وما توفیقنا الا باللہ۔

قسط (۱۳)

احکامِ شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت

مولانا محمد تقی صاحب امینی - ناظمِ دینیات - مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

احرام سے پہلے خوشبو لگانے کی ممانعت کردی

(۲۴) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خوشبو لگا کر حج کو تشریف لے جاتے تھے خود حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں:

کانی انظر الی وبیص الطیب فی مفارق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وھو محرم [1]	احرام کی حالت میں گویا کہ میں رسول اللہ کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھ رہی ہوں۔

لیکن حضرت عمرؓ نے احرام سے پہلے خوشبو لگانے کی ممانعت کردی چنانچہ

"حضرت عمرؓ نے حج کے موقع پر مقام ذوالحلیفہ میں خوشبو کی مہک محسوس کی دریافت کرنے پر معلوم ہوا کہ حضرت معاویہؓ کے بدن سے خوشبو آرہی ہے جب ان سے بازپرس کی تو انھوں نے کہا کہ آپ مجھے تنبیہ کرنے میں جلدی نہ کیجیے میں نے از خود نہیں کیا ہے بلکہ ام حبیبہؓ (معاویہؓ کی صاحبزادی اور ام المومنینؓ) نے یہ خوشبو لگا کر قسم دی ہے کہ میں اس کو نہ زائل کروں، حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بھی آپ کو قسم دیتا ہوں آپ ان سے کہیں کہ اس خوشبو کو وہ دھوئیں جبکہ انھوں نے ہی لگائی ہے حضرت معاویہؓ نے حکم کی تعمیل کی" [2]

---

[1] بخاری و مسلم از مشکوٰۃ باب الاحرام۔ [2] فقہ عمر کتاب الحج صفحہ ۱۱۲

ایک اور روایت میں ہے کہ امیر معاویہؓ نے اپنا وہ کپڑا علیحدہ کر دیا جس سے خوشبو آ رہی تھی۔[۱]
شاہ ولی اللہ کی رائے ہے کہ حضرت عمرؓ کو حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت کی خبر نہ تھی۔[۲]

مجرم کے لئے شہر بدر کے حکم کو منسوخ کر دیا

(۲۵) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زانی غیر شادی شدہ کے لئے سو درے اور ایک سال کی جلا وطنی کا حکم دیا ہے:

یامر فیمن زنی ولم یحصن جلد مائۃ وتغریب عام۔[۳]	زانی غیر محصن کے لئے رسول اللہ سو درے اور ایک سال کے لئے شہر بدر کا حکم دیتے تھے۔

لیکن ربیعہ بن امیہ بن خلف جب شراب پینے کے جرم میں ماخوذ ہوئے اور ان کو شہر بدر کیا گیا۔ تو وہ رومیوں سے جا کر مل گئے اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:

لا اغرب بعدھا احدا۔[۴]	اس کے بعد کسی کو شہر بدر نہ کروں گا۔

اس میں زنار کی سزا کو بھی مستثنیٰ نہیں کیا " ولم یستثن الزنا۔[۵]

تعزیری سزا حدود

(۲۶) تعزیری سزاؤں میں اس بات کا لحاظ کیا جاتا تھا کہ ان کی مقدار حدود کی مقدار کی حد تک پہونچ دی جائے نہ پہونچے چنانچہ ایک موقع پر رسول اللہ نے فرمایا:

لا یجلد فوق عشر جلدات الا فی حد من حدود اللہ۔[۶]	حدود کے علاوہ اور کسی سزا میں دس کوڑے سے زیادہ نہ مارے جائیں۔

لیکن حضرت عمرؓ نے اس شخص کو سو کوڑوں کی سزا دی جس نے بیت المال کی جعلی مہر بنالی تھی:

ان عمر بن الخطاب ضرب من نقش علی خاتمہ مائۃ۔[۷]	حضرت عمرؓ نے اس شخص کو سو کوڑے مارے جس نے ان کی مہر کے مطابق نقش کیا تھا۔

زناء کی حرمت کا علم نہ ہونے کی صورت میں اس کی سزا نہ دینے کا حکم دیا

(۲۷) جس شخص کو زناء کی حرمت کا علم نہ ہو حضرت عمرؓ نے اس کو زناء کی سزا نہ دینے کا حکم دیا جیسا کہ ان کے کسی گورنر نے ایک ایسے شخص کے بارے

۱، ۲ فقہ عمر کتاب الحج ص۱۱۹ ۔ ۳ بخاری و مشکوٰۃ کتاب الحدود ۔ ۴ و ۵ تفسیر کبیر ج۱ ص۲۵۰ زیر بحث ... ۔
۶ نووی شرح مسلم ج۲ باب قدر اسواط التعزیر ص۷۳ ۔

میں دریافت کیا جس نے زنا کیا تھا لیکن کہتا تھا کہ مجھے اس کی حرمت کا علم نہیں ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا:

ان کان علم ان الزنا حرمه فحدوہ وان لم یعلم فاعلموہ وان عاد فحدوہ[1]	اگر زنا کی حرمت کا اس کو علم ہے تو اس کو حد لگاؤ اور اگر علم نہیں ہے تو اس کو مطلع کردو پھر اگر وہ دوبارہ کرے تو اس کو حد لگاؤ۔

حالانکہ قرآنِ حکیم میں ایسے شخص کی تخصیص نہیں ہے۔

خلوتِ صحیحہ میں پورے مہر کے وجوب کا حکم دیا

(۲۸) نکاح کے بعد اگر کوئی شخص تعلقات کی ادائیگی کے بغیر طلاق دیدے تو اس پر نصف مہر واجب ہوتا ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے:

وَاِنْ طَلَّقْتُمُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمَسُّوْهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيْضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ۔[2]	اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دیدو اور ان کا مہر مقرر کیا ہو تو مقررہ کا نصف دینا ہوگا۔

لیکن حضرت عمرؓ نے یہ وسعت کی کہ نکاح کے بعد اگر شوہر بیوی کے درمیان خلوتِ صحیحہ ہو جائے جب بھی پورا مہر واجب ہوگا۔

عن عمر فی اغلاق الباب وارخاء الستر انه یوجب المهر[3]	حضرت عمرؓ دروازہ بند کردیئے اور پردہ گرادیئے میں پورا مہر واجب کرتے تھے۔

گھوڑوں میں صدقہ کا حکم دیا

(۲۹) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں کے بارے میں فرمایا:

لیس علی المسلم صدقة فی عبده ولا فی فرسه[4] مسلمان پر اس کے غلام اور گھوڑے پر صدقہ نہیں ہے

ایک اور روایت میں ہے:

قد عفوت عن الخیل والرقیق[5] میں نے غلام اور گھوڑے سے صدقہ معاف کر دیا ہے

---

[1] کنز العمال ج۳ کتاب الحدود من قسم الافعال۔ [2] سورہ بقرہ رکوع ۳۰۔ [3] مختصر المزنی باب الدخول اغلاق اسباب برحاشیہ کتاب الام ج۴ ص۳۷۔ [4] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ باب مایجب فیہ الزکوٰۃ۔ [5] ترمذی ابوداود ومشکوٰۃ حوالہ بالا۔

لیکن اسلامی مملکت میں جب تجارت اور افزائش نسل کے لئے گھوڑوں کی کثرت ہوگئی تو حضرت عمرؓ نے ان پر صدقہ مقرر کر دیا۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمان صادر کیا:

گھوڑے میں دو بکری لی جائیں ورنہ دس یا بیس درہم لئے جائیں[1]

ایک موقع پر مسلمانوں نے از خود غلام اور گھوڑے سے صدقہ لینے کی درخواست کی تھی۔

"حج کے موقع پر حضرت عمرؓ کی خدمت میں شام کے کچھ معززین نے حاضر ہو کر کہا کہ اے امیرالمومنین ہمارے پاس بہت سے گھوڑے دوسرے جانور اور غلام وغیرہ ہیں آپ ان کا صدقہ لے کر ہمیں پاک کر دیجئے، آپ نے فرمایا کہ رسول اللہؐ اور ابوبکرؓ نے تو گھوڑے اور غلام سے کوئی صدقہ نہیں لیا ہے، لیکن میں اہل الرائے سے مشورہ کر کے ابھی جواب دیتا ہوں چنانچہ آپ نے صحابہ سے مشورہ کیا تو سب نے صدقہ وصول کرنے کی رائے دی[2]

ایک اور روایت میں ہے:

ان عمر کان یاخذ من العراب عشرۃ ومن البرذون خمسة[3]	حضرت عمرؓ عربی گھوڑے میں دس اور عجمی میں پانچ درہم لیتے تھے۔

"سلب" سے بھی خمس وصول کیا (۳۰) میدانِ جنگ میں رسول اللہؐ کا یہ اعلان ہوتا تھا:

من قتل قتیلا فله سلبه[4]	جو شخص کسی کو قتل کر دے تو اس کا سامان وہتھیار وغیرہ قاتل کو ملے گا

لیکن حضرت عمرؓ نے ہر موقع پر اس پر عمل نہیں کیا چنانچہ ایک جنگ میں براء بن مالک صحابیؓ نے ایرانی جنرل کو مار کر اس کی وردی اتاری جس میں پٹکے کے قیمتی پتھر اور بازوؤں پر لگے ہوئے دو سونے کے کڑے (تمغے) تھے حضرت عمرؓ کو جب اس کی اطلاع ہوئی تو انھوں نے سب چیزیں لے کر فروخت کر دیں، قیمت سے خمس (سرکاری حصہ) نکال کر باقی براءؓ بن مالک کو دے دیا[5]

---

[1] فقہ عمر کتاب الزکوٰۃ۔ [2] طحاوی ج ۱ باب زکوٰۃ الخیل ص ۳۱۱۔ [3] حوالہ بالا۔

[4] احکام القرآن ج ۳ سورۂ انفال فی سلب القتیل ص ۵۲۔ [5] کتاب الاموال ص ۳۱۳

چراگاہ کو بلامعاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا

(۳۱) حضرت عمرؓ نے اہل مدینہ کی چراگاہ کو سرکاری تحویل میں لے کر اس کا کوئی معاوضہ نہیں دیا حالانکہ اسلام لانے کے بعد جان و مال کی حفاظت کا قانون پہلے گذر چکا ہے ایک بدوی نے حضرت عمرؓ کی خدمت میں آکر عرض کیا۔

یا امیر المومنین بلادنا قتلنا علیہا	اے امیر المومنین ہم نے جن کے لئے جاہلیت
فی الجاھلیۃ واسلمنا علیہا	میں جنگیں لڑیں ہیں، اور اسی پر اسلام لائے ہیں
فی الاسلام تحمی علینا۔	آپ ہمارے اوپر اس کی نگرانی کرتے ہیں۔

حضرت عمرؓ یہ سن کر غصہ میں بھر گئے۔

فجعل عمر ینفخ و یفتل شاربہ[1]	غصہ میں بھر گئے اور مونچھوں کو مروڑنے لگے۔

دار قطنی کی روایت میں ہے کہ جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا

المال مال اللہ والعباد عباد اللہ	مال اللہ کا مال ہے اور بندے اللہ کے بندے
ما انا بفاعل[2]	ہیں میں ایسا نہ کروں گا

ابن حجر عسقلانی نے حضرت عمرؓ کے اس اقدام کی یہ وجہ بیان کی ہے:

لانہ کان مواتا فحماہ لنعم الصدقۃ	وہ بنجر زمین تھی حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کی مصلحت
لمصلحۃ المسلمین[3]	کے پیش نظر اس کو صدقہ کے اونٹوں کیلئے خاص کر دیا تھا

لیکن محققین کے نزدیک وہ ایسی چراگاہ تھی جس سے اہل مدینہ اور قرب و جوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے۔ اور اس پر اہل مدینہ کی ملکیت مسلّم تھی جیسا کہ ھنی (عامل) کو حضرت عمرؓ کی درج ذیل ہدایات سے پتہ چلتا ہے:

(۱) لوگوں کی ایذا دہی سے خود کو روکنا اور مظلوم کی بددعا سے بچنا کہ وہ قبول کی جاتی ہے

(۲) اونٹوں کے گلہ اور بکریوں کے ریوڑ کو چرنے سے نہ روکنا خواہ امیر کے ہوں یا غریب کے ہوں

(۳) حضرت عثمانؓ اور عبدالرحمٰنؓ بن عوف جیسی چھوٹے ریوڑ والوں کو یہ موقع نہ دینا کہ وہ مجھ سے آکر شکایت کریں اگر مویشی بھوک سے مرنے لگے تو ان کے مالک مویشیوں کو کھیتوں اور باغوں

---

[1] بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۴۳۲ [2] فتح الباری ج ۶ ص ۱۲۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب ج ۶ [3] حوالہ بالا

میں ہانک دیں گے جس سے انسانوں کی غذائیں جانوروں کے پیٹ میں چلی جائیں گی۔

(۴) اگر غریبوں کے ریوڑ چراگاہ میں آنے سے روک دیئے گئے تو یہ لوگ بال بچوں کے ساتھ میرے سر چڑھیں گے، کیا میں ان کی زبوں حالی دیکھ سکوں گا؟ میرے لئے ان کو چراگاہ سے گھاس اور پانی دینا آسان ہے اس سے کہ بیت المال سے ان کو نقد دوں اگر تم نے معمولی بے اعتنائی برتی تو اہلِ مدینہ مجھ سے بدگمان ہوجائیں گے اور کہیں گے کہ ان کی چراگاہ کو میں نے سرکاری تحویل میں لے کر ان پر ظلم کیا ہے اور ان کے مویشی بھی وہاں سے ہنکا دیئے ہیں۔

میں مانتا ہوں کہ چراگاہ کی یہ زمین مدینہ کے مضافات میں ہے جس کے لئے اہلِ مدینہ اسلام لانے سے قبل اور بعد دونوں حالتوں میں حملہ آوروں سے لڑتے رہے ہیں۔

خدا شاہد ہے اگر بیت المال کے مویشی اس کثرت سے نہ ہوتے تو ان کی بالشت بھر زمین بھی لینا پسند نہ کرتا۔

لولا المال الذی احمل علیہ	اگر فی سبیل اللہ کا اتنا مال نہ ہوتا تو ان کے
فی سبیل اللہ ما حمیت علیھم	شہروں سے ایک بالشت زمین کی بھی
من بلادھم شبرا۔ [۱]	اُن پر نگرانی نہ کرتا۔

چراگاہ کے بارے میں اسلام کی اصلاحات

اسلام سے پہلے دستور یہ تھا کہ زمیندار اور قبیلہ کے سردار چراگاہ پر بلا شرکت غیرے قبضہ رکھتے تھے اور غریب عوام کو زمین کی قدرتی چیزوں گھاس اور جنگل کی لکڑی وغیرہ سے محروم رکھتے تھے اسلام نے اس ظالمانہ روش کو ختم کیا اور حکم دیا کہ تمام وہ چیزیں جن کی پیدائش اور کارآمد بنانے میں کسی کی محنت و قابلیت کو دخل نہیں ہے اس میں تمام انسان برابر کے شریک ہیں۔

چنانچہ زمانۂ خلافت میں اس قسم کی تمام چیزیں نہ کسی کی ملکیت ہوتی تھیں اور نہ ان کے استعمال میں کسی کو حقِ اوّلیت حاصل ہوتا تھا رسول اللہؐ نے فرمایا ہے:۔

لاحمی الا للہ ولرسولہ [۲]	حمیٰ صرف اللہ اور اس کے رسولؐ (خلافت) کی ہے

---

[۱] بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم الخ صفحہ ۴۳۲ و حاشیہ فقہ عمر کتاب الجہاد صفحہ ۱۵ و مسوی شرح موطا باب الحمیٰ

[۲] بخاری ج ۲ باب لاحمی الا للہ ولرسولہ۔

"حمیٰ" زمین کے ان قطعات کو کہتے ہیں جو گھاس وچارہ اُگنے اور جانوروں کے چرنے کے لئے خالی چھوڑ دیئے جاتے ہیں اور ان پر کاشت نہیں کی جاتی ہے۔

اس حدیث میں تمام اُن چیزوں سے روکنے کی ممانعت داخل ہے جن میں رسول اللہؐ نے سب کو شریک ٹھہرایا ہے[1]

علامہ عینیؒ اس حدیث کے ذکر کرنے کے بعد کہتے ہیں۔

یدل علی ان حکم الاراضی الی الامام[2]	یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ آراضی کا معاملہ امام (خلافت) کے سپرد ہے۔

اور شاہ ولی اللہ کہتے ہیں:

لاحمیٰ الا لبیت المال[3]	حمیٰ صرف بیت المال کی ہوتی ہے۔

علامہ عینی آگے چل کر کہتے ہیں:

"کسی کو جائز نہیں ہے کہ حمیٰ اپنے جانوروں کے لئے خاص کرے اور دوسرے کے جانوروں کو اس میں چرنے کی اجازت نہ دے، وہ صرف اللہ و رسولؐ اور خلیفہ کے لئے ہوتی ہے" یعنی کسی کے لئے مخصوص نہیں ہوتی ہے بلکہ اس میں تمام لوگ برابر کے شریک ہوتے ہیں۔[4]

خلافت جس طرح عام انسانوں کے لئے کاشت و زراعت کا انتظام کرنے کی ذمہ دار ہے اسی طرح جانوروں کے لئے گھاس وچارہ کا انتظام کرنے کی ذمہ دار ہے، یہی وجہ ہے کہ زمانۂ خلافت میں چراگاہوں کا مسئلہ خاص توجہ کا مرکز بنا رہتا تھا۔ خود رسول اللہؐ نے مدینہ طیبہ میں مقام "نقیع" کو حمیٰ قرار دے کر مہاجرین وانصار کے گھوڑوں کے لئے خاص کر دیا تھا۔ اور آپؐ کے بعد ابوبکرؓ نے "ربذہ" میں صدقہ کے اونٹوں کے لئے حمیٰ تجویز کی تھی، اسی طرح حضرت عمرؓ نے مقام سرف میں ایک حمیٰ مقرر کیا تھا۔

بخاری میں ہے کہ سرف اور ربذہ کی دونوں حمیٰ حضرت عمرؓ نے بنوائی تھیں۔[5]

---

[1] کتاب الاموال ص۲۹۵۔ [2] عمدۃ القاری ج۶ ص۲۹۱ باب لاحمیٰ الا للہ ولرسولہ۔ [3] مسوّیٰ شرح موطا ج۲ ص۴۰۵

[4] عینی ج۶ ص۲۹۱ باب مذکور۔ [5] بخاری ج۲ باب لاحمیٰ الا للہ ولرسولہ۔

حضرت عمرؓ کو جانوروں کا یہاں تک خیال تھا کہ انھوں نے فرمایا:

لو مات کلب علی شاطی الفرات جوعاً	اگر فرات کے کنارے بھوک کی وجہ سے کتا بھی
لکان عمر مسئولا عنه یوم القیمة [1]	مرجائیگا تو قیامت کے دن عمرؓ سے بازپرس ہوگی۔

ایک اور موقع پر فرمایا:

والذی بعث محمد ابالحق لو ان جملاً	اس ذات کی قسم جس نے محمدؐ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے
هلك ضیاعاً بشط الفرات خشیت	اگر کوئی اونٹ دریائے فرات کے کنارے ہلاک
ان یسأل الله عنه آل الخطاب [2]	ہوجائے تو میں ڈرتا ہوں کہ اللہ اس کے بارے میں (عمرؓ سے) پوچھے گا

خوش حالی وفارغ البالی کے پروگرام کو مزید وسیع کیا

(۳۲) حضرت عمرؓ نے رعایا کی خوش حالی وفارغ البالی کے پروگرام کو مزید وسیع کیا اور ہر ایک کی معاشی کفالت کا اعلان کیا چنانچہ

ولا بدع فقیرا فی ولایته الا	مملکت میں ہر تنگدست کو دیا جائے ہر مدیون کا
اعطاہ ولا مدیونا الا قضی عنه	دین ادا کیا جائے ہر کمزور کی مدد کی جائے۔
دینه ولا ضعیفا الا اعانه ولا	ہر مظلوم کی دست گیری کی جائے۔ ہر ظالم کو ظلم
مظلوما الا نصره ولا ظالما الا	سے روکا جائے، ہر ننگے کو کپڑا پہنایا جائے
منعه عن الظلم ولا عاریا الا	(غرض کوئی ضرورتمند ایسا نہ رہنے پائے جس کی
کساه کسوة۔ [3]	ضرورت نہ پوری ہو)

دوسری جگہ ہے:

لیس لاحد الا له فی هذا المال حق [4]	ہر شخص کا سرکاری خزانہ میں حق ہے۔

یہ سب توسیعی پروگرام کے تحت کیا تھا اگرچہ پہلے تفصیل کے ساتھ باضابطہ ثبوت نہیں ملتا ہے۔

---

[1] توفیق الرحمٰن طبع مصر ص ۳۴۔ [2] ازالۃ الخفاء مقصد دوم کلمات فاروقی عظمؓ۔
[3] شرح نہج البلاغہ ... ادارہ اسلام کا زرعی نظام ص ۲۸۱۔ [4] کتاب الاموال ص ۲۳۲۔

غیرمسلموں کو حکومت میں شریک ودخیل بنایا

(۳۳) حضرت عمرؓ نے غیر مسلموں کو حکومت میں شریک و دخیل بنایا:

کتب عمر بن الخطاب الی اهل الکوفة یبعثون الیه رجلا من اخیرهم واصلحهم والی اهل البصرة کذلك والی اهل الشام کذلك۔[1]

حضرت عمرؓ نے اہل کوفہ۔ بصرہ، اور شام کو لکھا کہ اپنے میں سے بہتر اور صاحب صلاحیت فرد کو منتخب کرکے بھیجیں۔

اور اکثر سابق غیر مسلم افسران کو مقامی باشندوں کی مرضی سے بحال رکھا۔

علامہ مقریزیؒ کہتے ہیں کہ حکومت کا مزاج بدلنے کے بعد ان سب نے ظلم وستم کی راہیں چھوڑ دی تھیں۔

فکانت جبایتهم بالتعدیل۔[2] ان افسران کی تحصیل وصول عدل وانصاف کے ساتھ ہوگئی تھی۔

اصل چیز حکومت کا مزاج اور اس کی پالیسی ہے بسا اوقات غیر مسلم سے نظم وانتظام کی جیسی توقع ہوتی ہے۔ مسلم سے ایسی نہیں ہوتی ہے اس بنا پر حضرت عمرؓ نے پارٹی پالیٹکس کو اس میں داخل ہونے دیا اور نہ مسلم وغیر مسلم میں کوئی تفریق نہیں۔ حالانکہ اس سے پہلے نظم وانتظام محدود ہونے کی وجہ سے غیر مسلموں کی زیادہ شرکت نہ تھی۔

ملکی انتظام کے لئے الگ الگ شعبے اور صیغے قائم کئے

(۳۴) حضرت عمرؓ نے توسیعی پروگرام کے تحت ملک کے صوبوں اور ضلعوں کی تقسیم کو وسیع کیا اور انتظام کے لئے الگ الگ صیغے اور شعبے قائم کئے۔

نیز عہدیداروں کے تقرر وانتخاب کے لئے ضابطے مقرر کئے اور ان کی تحقیق وتفتیش کے لئے خفیہ پولیس کا علیحدہ محکمہ قائم کیا مثلاً حالات وزمانہ کی رعایت سے اونچے افسران اور گورنروں کے لئے یہ خصوصی توانین تھے۔

(۱) ترکی گھوڑے پر سوار نہ ہوں۔

(۲) باریک کپڑے نہ پہنیں۔

(۳) میدہ کی روٹی نہ کھائیں۔

---

[1] ایضاً باب فی تقبیل السواد، وخیار الولاۃ ص۲۲۳ — [2] کتاب الخطط لمقریزی ۱/۲ ص۷۷

(۴) لوگوں کی حاجتوں سے اپنے دروازے بند نہ کریں۔

(۵) بیماروں کی بیمار پرسی کے لئے جایا کریں۔[1]

اگر کوئی افسر ان باتوں کی خلاف ورزی کرتا تو اس کو نکال باہر کر دیا جاتا

اذا بلغه ان عامله لا یعود المریض	جب شکایت پہونچی کہ آپ کا عامل مریض کی عیادت نہیں کرتا ہے
ولا یدخل علیه الضعیف نزعه[2]	اور کمزور ضعیف اس کے پاس نہیں آتے ہیں تو عامل کو نکال باہر کرتے۔

یا اس کے خلاف سخت کارروائی کی جاتی چنانچہ ایک شخص نے مصر کے حاکم اعلیٰ عیاضؓ بن غنم کی ان الفاظ میں شکایت کی:

"اے عمرؓ کیا حاکموں سے صرف حلف لے لینے سے آپ کو اللہ کی بازپرس سے نجات مل جائے گی؟ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ عیاضؓ بن غنم باریک کپڑے پہنتا ہے اور دروازے پر دربان مقرر کر رکھا ہے"

یہ سنتے ہی حضرت عمرؓ نے محمدؓ بن مسلمہ (سفیر) کو حکم دیا کہ عیاضؓ بن غنم جس حالت میں ہو مہلت دیئے بغیر میرے پاس حاضر کرو۔ محمدؓ بن مسلمہ جب مصر پہونچے تو واقعی عیاضؓ بن غنم باریک کپڑا پہنے ہوئے تھے، حسب الحکم اور مہلت دیئے بغیر وہ اسی حالت میں لے آئے۔ حضرت عمرؓ نے دیکھنے کے بعد فرمایا:

انزع قمیصك ودعا بمدرعة	اپنی قمیص اتار کر کملی کا جبہ پہن لو۔
صوف وبربیضة من غنم وعصا	اور بکریوں کا گلہ و عصا لے کر جنگل
وقال البس هذه المدرعة وخذ	کی طرف جاؤ وہاں بکریاں چراؤ۔
هذه العصا وارع هذه الغنم واشرب	اور راستہ سے جو گزرے اس کو
واسق من مر بك[3]	پانی پلاؤ۔

حضرت عمرؓ سے ایک شخص نے ایک اور حاکم کی شکایت کی کہ اس نے مجھے سو کوڑے مارے ہیں:

---

[1] کتاب الخراج باب فی تقبیل السواد و اختیار الولاۃ صفحہ ۹۶۔ [2] ایضاً۔

[3] " " " "

یا امیر المومنین عاملك ضربنی مائة سوط — اے امیر المومنین آپ کے عامل نے مجھے سو کوڑے مارے ہیں۔

حضرت عمرؓ نے تحقیق کے بعد فرمایا:

قم فاستقد منه [1] — اٹھ اور اس سے بدلہ لے لے

ایک اور موقع پر آپ نے فرمایا کہ اگر کسی نے رعایا پر ظلم کیا تو ظالم کو زمین پر لٹا کر اس کے جبڑے پر اپنا پاؤں رکھوں گا اور حق کا اقرار کراؤں گا۔

حتی اضع خدہ علی الارض واضع قدمی علی الخد الآخر۔ [2] — میں اس کو زمین پر لٹا کر اس کے جبڑے پر اپنا پاؤں رکھوں گا۔

افسران کے اموال کی فہرست تیار کرنے کا حکم دیا

(۳۵) حضرت عمرؓ کا دستور تھا کہ جب کوئی افسر اعلیٰ مقرر کرتے تو اس کے پاس جس قدر مال و اسباب ہوتا اس کی مفصل فہرست تیار کرا کے دفتر میں محفوظ رکھتے اگر معمولی حالت میں غیر معمولی ترقی ہوتی تو اس سے مواخذہ کرتے تھے:

کان عمر بن الخطاب یکتب اموال عماله اذولاهم ثم یقاسمهم مازاد علی ذلك [3] — حضرت عمرؓ جب کسی کو حاکم اعلیٰ بناتے تو اس کے اموال کی فہرست تیار کراتے پھر جو اس سے زیادہ ہوتا اس کو لوگوں میں تقسیم کر دیتے۔

بعض اعلیٰ افسران کے محل کو جلانے کا حکم دیا

(۳۶) حضرت عمرؓ نے سیاستِ شرعیہ کے تحت بعض اعلیٰ افسران کے محل کو جلانے کا حکم دیا۔ حضرت سعدؓ بن وقاص کی لوگوں نے شکایت کی کہ وہ حکم کے خلاف اپنے گھر میں عدالت کرتے ہیں باہر نہیں کرتے ہیں، یہ سن کر عمرؓ نے محمدؓ بن مسلمہ کو بلا کر کہا:

اذھب الی سعد بالکوفة فحرق علیه قصرہ ولا تحدثن حدثا حتی تاتینی۔ — سعد کے پاس کوفہ جاؤ اور ان کے محل کو جلا دو وہاں اور کوئی بات نہ کرو یہاں تک کہ میرے پاس آجاؤ۔

محمدؓ بن مسلمہ حکم کی تعمیل میں کوفہ گئے، وہاں ایک نبطی سے لکڑی کا گٹھا خرید ا اور محل کو آگ لگا دی۔ سعدؓ نے نکل کر پوچھا:

---

[1] کتاب الخراج باب فی تقلید القضاۃ و اختیار الولاۃ ص۱۱۵۔ [2] ایضاً ص۱۱۶۔ [3] فتوح البلدان ص۲۱۹۔

ما هذا! — یہ کیا حرکت ہے۔

ابن سلمہؓ نے جواب دیا:

عزمة امیر المومنین — امیر المومنین کا حکم ہے

یہ سن کر وہ خاموش ہو گئے اور محل جل گیا۔ سعدؓ نے ابن سلمہ کو سفر خرچ دینا چاہا لیکن انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ واپسی پر حضرت عمرؓ نے سفر خرچ کے بارے میں پوچھا:

هلا قبلت نفقته — تم نے خرچ کیوں نہیں قبول کیا۔

جواب دیا:

انك قلت لا تحدثن حدثا حتى — آپ نے کہا تھا کہ اور کوئی نئی بات نہ کرنا یہاں تک کہ

تاتيني [1] — میرے پاس آجاؤ۔

شراب والی بستی کو جلانے کا حکم دیا | (۳۷) حضرت عمرؓ نے سیاست شرعیہ کے تحت ایک ایسی بستی کو جلانے کا حکم دیا جس میں شراب بیچی جاتی تھی۔

وحرق قرية يباع فيها الخمر [2] — ایک بستی کو جلوا جس میں شراب بیچی جاتی تھی۔

اسی طرح رویشد ثقفی (شراب بیچنے والا) کی دوکان جلانے کا حکم دیا [3]

وامر ایضا بتحريق حانوت رويشد الثقفي — رویشد ثقفی کی دوکان جلانے کا حکم دیا جو

الذی كان يبيع الخمر وقال له انت — شراب بیچتا تھا اور کہا کہ تو رویشد نہیں

فويسق ولست برويشد [4] — بلکہ فویسق ہے۔

(باقی)

---

[1] طرق الحکمیہ بعض سلوک الصحابۃ ببعض الاحکام ص

[2] ایضاً ص ۱۶ ۔ [3] ایضاً۔

[4] تبصرۃ الحکام فی اقتضاء سیاسۃ شرعیہ فصل دول۔

فلسفۂ انسانیت کا ایک تنقیدی جائزہ

از جناب ڈاکٹر محمد نور نبی صاحب لکچرر شعبۂ فلسفہ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

(گذشتہ سے پیوستہ)

جین پال، سارترے [۲۱] (JEAN PAUL SARTRE) جو فلسفہ وجودیت کا اہم حامی و علمبردار ہے فلسفۂ انسانیت کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فلسفۂ انسانیت دو مختلف معنوں میں مشتمل ہے۔ ایک معنی میں فلسفۂ انسانیت انسان کو بذاتِ خود مقصود و منتہا قرار دیتا ہے اور اس کو سب سے بلند و برتر قدر (VALUE) عطا کرتا ہے۔ اس نظریہ کی نشان دہی شان کے طور پر کوکٹین کی کہانی (COCTEAN'S STORY) "اسّی گھنٹوں میں دنیا کی سیر" میں واضح طور پر ملتی ہے۔ اس کہانی میں ایک کردار اس بات کا اظہار کرتا ہے کہ چونکہ وہ ایک ہوائی جہاز میں پہاڑوں کے اوپر پرواز کر رہا ہے۔ لہٰذا انسان عظیم الشان (MAN IS MAGNIFICENT) ہے۔ یہ اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اگرچہ میں نے ذاتی طور پر ہوائی جہاز کی تعمیر و تشکیل کا کام انجام نہیں دیا ہے تاہم مجھے

---

[۲۱] جین پال سارترے :- جین پال سارترے ایک ناولسٹ، افسانہ نگار اور فلسفی ہیں۔ وہ ۲۱ر جون ۱۹۰۵ء کو پیرس میں پیدا ہوئے۔ فلسفہ میں ان کی خاص تصنیف 'L' ETRE ET LE NEANT' ہے جو کہ ۱۹۴۳ء میں شائع ہوئی۔ فلسفی کی حیثیت سے ان کا شمار فلسفہ وجودیت کے پیرو میں ہوتا ہے۔ وہ ہیگل اور کرکے گارڈ سے متاثر ہیں۔

(THE CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF WESTRN PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS. P. 353)

ان مخصوص ایجادات و انکشافات سے مستفید ہونے کا حق حاصل ہے اور بحیثیت ایک انسان ہونے کے میں
اپنے آپ کو ذاتی طور پر ان کارناموں کا موجد و بانی اور صاحب فخر و امتیاز تصور کر سکتا ہوں جو کہ محض چند
مخصوص انسانوں کی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ سارترے کا کہنا ہے کہ ایسا اقرار کرنا اس بات کو تسلیم کرنا ہے کہ ہم
انسان کو ان تمام غیر معمولی، اعلیٰ و مخصوص کارناموں کے لئے جو چند مخصوص انسانوں کی محنتوں کا ثمرہ ہیں۔
قدر و منزلت ودیعت کر سکتے ہیں۔ لیکن اس قسم کا فلسفۂ انسانیت مہمل اور لغو ہے کیوں کہ صرف کتا یا گھوڑا
ہی انسان کے متعلق ایسی عام رائے قائم کر سکتا ہے اور اعلان کر سکتا ہے کہ انسان عظیم الشان ہے، لیکن
شاید وہ لوگ بھی اس احمقانہ رائے کی تائید نہیں کریں گے۔

فلسفۂ وجودیت اس قسم کے تمام فیصلوں کو مسترد قرار دیتا ہے۔ اس فلسفہ کے مطابق انسان کو کسی بھی
طور پر منتہی نہیں قرار دیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی کوئی آخری منزل طے کی جا سکتی ہے۔ کیونکہ ابھی انسانیت
کے متعلق بہت کچھ تعین کرنا باقی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ یہ فلسفہ اس بات پر بھی زور دیتا ہے کہ ہمیں انسانیت
کے لئے کوئی بھی متعین نظریہ پیش کرنے کا حق نہیں ہے جس طرح سے کہ اگسٹ کومٹے نے انسانیت کا ایک خاص
نظریہ پیش کیا۔ ایسا کرنا مسلک فاشی (FASCISM) کے مترادف ہوگا۔

لیکن فلسفۂ انسانیت کا ایک دوسرا نظریہ ہے جس کا بنیادی مفہوم یہ ہے کہ انسان دائمی طور پر اپنے
آپ سے پرے ہے۔ اس کا (انسان) وجود اپنے آپ سے پرے ہی فنا ہونے میں اور اس میں اپنی ذات
کی عکاسی میں ہے۔ مزید برآں وہ ماورائی مقاصد (TRANSCENDENT AIMS) پر گامزن رہتے
ہوئے ہی اپنے وجود کو قائم رکھ سکتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انسان اپنے آپ سے تجاوز
کرنے والا (SELF SURPASSING) ہے۔ لہٰذا وہ بذاتِ خود اپنے ماورائی عالم کا قلب و مرکز ہے۔

انسانی کائنات کے علاوہ کوئی دوسری کائنات نہیں ہے۔ صرف وہ کائنات ہے جو انسان سے منسلک
(HUMAN SJBJECTIVITY) ہے۔ یہ ماورائیت کا رشتہ انسانی ساخت کی شکل میں (اس حیثیت سے
نہیں جس طرح اللہ تبارک تعالیٰ ماورائی (TRANS CENDENT) ہے بلکہ ماورائی اس معنی میں کہ وہ
اپنے آپ سے تجاوز کرے) داخلیت (SUBJECTIVITY) کے ساتھ (داخلی اس معنی میں نہیں کہ

انسان اپنے تئیں قید و بند میں جکڑا ہوا ہے بلکہ اس معنی میں کہ انسان دائمی طور پر انسانی کائنات میں حاضر ہے یہ وہ تصور ہے جس کو ہم وجودی فلسفۂ انسانیت (EXISTENTIAL HUMANISM) کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہ فلسفۂ انسانیت ہے کیوں کہ اس میں ہم انسان کو یاد دلاتے ہیں کہ وہ بذاتِ خود اپنے آپ کا قانون ساز ہے اور اس کو خود سے اپنی راہ متعین کرنی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ہم اس پر یہ بھی ظاہر کرتے ہیں کہ صحیح معنی میں انسانیت کا احساس اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ خودی سے پہلو تہی اختیار کرنے کے بجائے ہمیشہ اپنے سے پرے مقصد کی جستجو میں لگا رہتا ہے اور یہی جستجو اس کی آزادی کی جستجو ہے۔

فلسفۂ وجودیت اس معنی میں نہ دہریت نہیں ہے کہ یہ خدا کے وجود کی نفی میں جبوری طور پر دلائل فراہم کرتا ہے بلکہ اگر خدا کے وجود کا اقرار بھی کرلیا جائے تو اس فلسفہ کے بنیادی نظریہ میں اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے کیونکہ انسان کے لئے اصل مسئلہ وجودِ باری تعالیٰ نہیں ہے بلکہ خودی کی تلاش ہے۔ (IT IS TO FIND HIMSELF)۔ کہ یہ بات اُن کے ذہن نشین ہوجائے کہ کوئی بھی شئے حتیٰ کہ وجودِ باری تعالیٰ کے ٹھوس دلائل بھی، ان کو ان کی خودی سے نجات نہیں دلا سکتی ہے۔[۲۷]

اب ہم اشتراکیت (MARXISM SOCIALISM) کی طرف آتے ہیں۔

اشتراکی مفکر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ فلسفۂ انسانیت اشتراکیت سے بہت پہلے یک مخصوص نقطۂ نظر کی حیثیت سے عالمِ وجود میں آیا۔ یہ وہ دور تھا جبکہ شہری متوسط طبقہ (BOURGEOISIE) نے جاگیردارانہ نظام اور مطلقیت (ABSOLUTISM) کے خلاف علمِ بغاوت بلند کیا۔ اس زمانہ کے فلسفۂ انسانیت کے شیدائیوں میں ڈانٹے (DANTE) پیٹرارک (PETRARCH) لیونارڈو ڈے ونسی (LEONARDO DA VINCI)، کوپرنیکس (COPERNICUS) شیکسپیر (SHAKESPEARE) وغیرہ خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ ان لوگوں نے اپنی تصانیف میں

---

[۲۷]: JEAN PAUL SARTRE EXISTENTIALISM AND HUMANISM, (LONDON, 1952) PP- 54-56.

HISTORY OF PHILOSOPHY EASTERN AND WESTERN, PP. 434-435.

جاگیردارانہ نظام (FEUDAL ORDER) اور جاگیردارانہ نظریے پر شدید نقطہ چینی کی۔ انھوں نے بتایا کہ فلسفۂ انسانیت کے بنیادی مقاصد اسی نظام میں حاصل کئے جا سکتے ہیں جس میں شخصی ملکیت (PRIVATE PROPERTY) کا اصول کارفرما ہو۔[28]

بورژوا نظریہ کے خلاف یوٹوپین سوشلزم (UTOPIAN SOCIALISM) ملکیتِ عامہ (COMMON PROPERTY) کا اصول پیش کرتا ہے۔ وہ اس بات کا حامی ہے کہ سوسائٹی کے ہر فرد کے لئے کام کرنا لازمی قرار دیا جائے۔ اور تقسیم دولت کا معیار ضروریات پر مبنی ہو۔ اس طرح یہ لوگ سماجی رشتے میں انقلاب کے ذریعے انسانی آزادی کو حاصل کرنا اور انسانی شخصیت کی نشوونما کرنا چاہتے ہیں۔ انسانی سرمایہ (HUMAN LEGACY) کی قدر و قیمت، ان کے مطابق، انسانیت کی خودداری انسانی شخصیت کی مکمل نشوونما اور آزادی (LIBERTY) رواداری (EQUALITY) اور اخوت (FRATERNITY) کی ہمہ گیر قدروں میں مضمر ہے۔ پرولستاری (THE PROLETARIATE) مفکرین کی رو سے فلسفۂ انسانیت عام طور پر (HUMANISM IN GENERPL) نہ تو کسی تاریخی دور کے ورثہ میں آیا اور نہ موجودہ دور میں ہی ہے۔ مارکسزم لیننزم فلسفۂ انسانیت کے مسائل کو متعینہ درجاتی عہدہ (CLEARLY DEFINED CLASS POSITIONS) کے لحاظ سے اپناتا ہے۔

کارل مارکس[29] (CARL MARX) اشتمالیت کو حقیقی فلسفۂ انسانیت قرار دیتا ہے۔ اپنا مشہور فارمولا

۲۸: FORTH STUDY OF THE HUMANISTS OF THE RENAI SSANCEDEC
J. W. MACKAIL, STUDIES IN HUMANISM (LONDON, 1938)

۲۹: کارل مارکس جرمنی کے ٹرائر میں ۱۸۱۸ء میں پیدا ہوا اور لندن میں ۱۸۸۳ء میں ان کی وفات ہوئی۔ اس نے اپنی انتھک کوشش اور تعمیری ذہانت سے انسانی معاشرہ کے لئے اصول مرتب کئے اور انھیں اصولوں کی بنیاد پر وہ دنیا میں ایک عظیم انقلاب لایا۔ وہ علم معاشیات (ECONOMICS) اور علم تمدن (SOCIOLOGY) کا عالم تھا۔ لیکن انسانی زندگی کا نقطۂ نظر پیش کرتے ہوئے اس نے اپنا مادی فلسفہ پیش کیا جو کہ ہیگل کے نظریۂ عینیتِ مطلق (ABSOLUTE IDEALISM) کے بالکل متضاد تھا۔
(THE CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF WESTERN PHILOSOPHY AND PHILOSOPHERS, P. 248)

پیش کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ اشتمالیت (COMMUNISM) فلسفۂ انسانیت کے مساوی ہے۔ یہ ایک عملی اور اثباتی فلسفۂ انسانیت ہے۔

یوٹوپین سوشلسٹس (UTOPIAN SOCIALISTS) کا کہنا ہے کہ موجودہ دور کی انقلابی جدوجہد ایک عظیم فلسفۂ انسانیت کی تحریک ہے، اور اسی جدوجہد کی مدد سے ایک ایسے عالم کا قیام ممکن ہے جس میں تشدد و غلامی کا نام و نشان نہیں ہوگا۔[۳۰]

اس طرح فلسفۂ انسانیت کا ایک سرسری جائزہ لینے کے بعد جب اس پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہیں تو ہم پاتے ہیں کہ یورپ میں دورِ جدیدہ میں فلسفۂ انسانیت کی تحریک کلیسائیت اور جاگیردارانہ نظام کے خلاف ایک تحریک تھی۔ اس تحریک نے عظیم فرانسیسی انقلاب اور ان کے بلند مقاصد کو جنم دیا۔ انسان کے فطری حقوق کو اپنایا اور ساتھ ہی ساتھ عوام کی خود مختاری، آزادی، مساوات اور اخوت جیسے پاک تصورات کو منظرِ عام پر لایا۔ لیکن اگر عملی اعتبار سے پرکھا جائے تو اس تحریک میں بجائے اثباتی پہلو کے منفی پہلو صاف نمایاں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عظیم تحریک نے یورپی عوام کو کلیسائی جبر و اقتدار سے نجات دلائی۔ جاگیردارانہ نظام کو سپردِ خاک کیا، معاشی و سماجی قید و بند کو ختم کیا اور تاناشاہی و آمریت کے نظام کو الٹ کر رکھ دیا۔ اگر برطانیہ کے نظریۂ افادیت پسندی (UTILITARIANISM) کے علم برداروں کے کارناموں کو دیکھا جائے تو صاف پتہ چلتا ہے کہ ان لوگوں نے ایک قابلِ تحسین اور سودمند قانونی، انتظامی اور عدالتی اصلاحات نافذ کیں، مزید برآں فلسفۂ انسانیت کے حامیوں نے مذہبی اور سیاسی ظلم و تشدد و ایذا رسانی کے خلاف ایک طویل اور کامیاب محاذِ جنگ قائم کیا۔ والٹیر (VOLTAIRE) نے جس ہیبت ناک کیلس سانحہ (CALAIS TRAGEDY) کا انکشاف اپنے ادبی شہ پارہ میں کیا ہے، مذہبی رواداری کے باب میں یہ ایک عظیم الشان تاریخی فتح و کامرانی کی حیثیت رکھتا ہے۔

---

[۳۰] NEWS AND VIEWS FROM THE SOVET UNION, VOL XXIII, NO. 60, SEPTEMBER 1964 - COMMUNISM SUPREME EMBODIMENT OF HUMANISM -

لیکن سب سے زیادہ اہم اور غور طلب بات یہ ہے کہ ان واقعات کے بعد کیا ہوا؟ تاریخ گواہ ہے کہ ان تخریبی کاموں سے فراغت کے بعد جبکہ تعمیری کام کا وقت آیا اور ایک نئے نظام فکر کی تشکیل ہونی شروع ہوئی تو اس عظیم تحریک کے بلند و پاک تصورات ایک ایک کر کے اپنا دم توڑنے لگے اور آج وہ ایک ماضی کا داستان بن کر رہ گیا۔ اور یہی نہیں بلکہ اگر ان پاک تصورات مثلاً آزادی، مساوات اور اخوت کا بذات خود جائزہ لیا جائے تو یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ ان تصورات کا ماخذ اور بنیاد دینیت (THEISM) ہے نہ کہ مادیت (MATERIALISM)

توحید کا صحیح تصور، اللہ تبارک تعالیٰ کی وحدانیت کا حقیقی عرفان، وہ اس پر کامل ایمان ہی بجا طور پر آزادی، مساوات اور اخوت کے پاک تصورات کو جنم دیتا ہے۔

نظام مادیت جس کا انحصار انفرادی کش مکش، طبقاتی ہیجان، معاشی، معاشرتی اور سماجی بحران پر ہو۔ کسی بھی طور پر آزادی، مساوات اور اخوت کے پاک تصورات کو جنم دینا تو درکنار پرورش بھی نہیں کر سکتا ہے۔ تاریخی واقعات اس کے بین ثبوت ہیں۔

موجودہ نظام جس میں مادیت کا غلبہ ہے۔ جہاں ایک طرف تو رہبران قوم انسانی دوستی، انسان کی بھلائی و بہبودی اور انسانی فتح و کامرانی کا نعرہ بلند کرتے ہیں، وہیں دوسری طرف ایٹم و ہائیڈروجن بم، ایٹمی اسلحہ جات اور انسان کو تباہ کرنے والی مہلک تدابیر سوچے جاتے ہیں۔ لیکن بجا طور پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ کیا پیروان مذاہب نے انسانیت پر جور و ستم نہیں کیا؟ خدا کے قادر مطلقیت کا سہارا لے کر انسان کو غلام نہیں بنایا؟ مذہب کا لبادہ اوڑھ کر انسانیت کشی نہیں کی؟

تاریخ ان سوالات کا جواب اثبات ہی میں دے گی، لیکن ان حقائق کو تسلیم کرنے کے بعد بھی مذہب پر کوئی آنچ نہیں آتی ہے۔ جتنے بھی مذہبی پیغمبر، پیشوا اور مصلح آئے۔ سبھوں نے انسانی دوستی اخوت، صداقت اور رواداری کا پیغام دنیا کو دیا۔ یہ پیغام محض نظریاتی پیغام نہیں تھا بلکہ ان لوگوں نے ان کو عملی جامہ پہنایا۔ لیکن جب لوگوں نے اس پیغام کو فراموش کر کے اپنے کو مادیت کے سپرد کیا اور بجائے خدا کے اپنی نفسانی خواہشات اور نفسانی ذات کو خدا بنا لیا تو پھر انسانیت کی تعمیر و تشکیل کے بجائے

انسانیت کُشی شروع ہوئی۔ بظاہر تو انھوں نے اپنے آپ کو مذہبی رنگ میں رنگا لیکن ان کے اعمال دین کے منافی تھے۔ مذہب کا دعویٰ کر کے خود اُن لوگوں نے مذہب کی بیخ کنی کی۔ اور آج بھی یہی ہو رہا ہے۔ دنیا کی کثیر آبادی آج بھی مذہب کا ڈھونگ رچاتی ہے۔ کلیساؤں، مساجد اور مندروں کو آباد کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ ان کی ظاہری شکل ہے، باطن میں وہ بجائے خدا کے شخصی و نفسانی مفاد اور شخصی کش مکش کو ہوا دیتے ہیں۔ اور حقیقت میں انھیں کو اللہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے مہلک اور انسانیت کو لرزا دینے والے نتائج آج ہمارے سامنے عیاں ہیں۔ لہٰذا جب تک کہ مذہب کے اصولوں پر انسان عمل پیرا نہ ہو جائے اس وقت تک آزادی، اخوت و مساوات کے بلند و پاک تصورات کو نہ تو اپنایا جا سکتا ہے اور نہ ان کی نشو و نما ہو سکتی ہے۔

ہنری برگسان (HENRY BERGSON) اپنی کتاب LES DENXSOURCES صفحات ۳۰۴-۳۰۵ پر اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ جمہوری تصور حقیقت میں پروٹسٹنٹ عقیدہ کی پیداوار اور اس کا منفی پہلو ہے۔ تصورِ اخوت (FRATERNITY) جمہوری نظام کو صحت بخشتا ہے لہٰذا تصورِ اخوت دینی جمہوری نظام میں ایک نمایاں اور اہم مقام رکھتا ہے۔[۳۱]

اخلاقی نظریہ افادیت کی طرح (UTILITY PRINCIPLE IN MORALS) سیاسی جمہوریت (POLITICAL DEMOCRACY) نے بھی دنیا کو محض ایک اصولی آزنکار عطا کیا۔ اس نے انسان کے ارادہ کو بے شک فوقیت و برتری عطا کی لیکن وہ کوئی مثبت اصول دینے سے قاصر رہی جس کی بنیاد پر انسان کا مطمحِ نظر اور ان کے اغراض و مقاصد تعین کیے جا سکیں اور ان اغراض و مقاصد کی جانب ان کے ارادوں (WILL) کو مبذول کرایا جا سکے۔

اٹھارھویں صدی میں یورپ میں صنعتی انقلاب آیا۔ اس انقلاب نے انسانی فلاح و بہبود کا دم بھرا اور پرولتاری (PROLETARIAT) طبقہ نے صفحۂ ہستی پر قدم رکھا۔ لیکن یہ انقلاب بھی اس طبقہ کی شکم سیری نہیں کر سکا۔ اس انقلاب نے یقیناً شخصی آزادی (INDIVIDUAL LIBERTY) اور آزادیٔ مسابقت (FREEDOM OF COMPETITION) کی ضمانت دی لیکن اس ضمانت نے

۳۱: BURGH, TOWARDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, PP. 206-207

بجائے خوشی کے انسان کو غلامی کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ لہٰذا انھوں نے سائنسی فلسفۂ انسانیت کے اصولوں سے کنارہ کشی اختیار کر لی۔ جمہوریت کے حریت پسندانہ مقاصد و نصب العین اور انسانی اخوت و برادری کے اصول سے ان کا اعتبار جاتا رہا۔ معاشی کلیات جو انسان کو تجارتی اقرار و عہد ناموں کی آزادی (FREEDOM OF CONTRACT) ودیعت کرتا تھا اور تجارت میں مداخلت سے احتراز کرنے (THE THEORY OF LAISSEZ FAIRE) کی تبلیغ و اشاعت کرتا تھا، ان کی نظروں میں بے وقعت ہو گئی، اور ان لوگوں نے ایک نیا نصب العین جو پہلے کی بہ نسبت (ان کی نظر میں) زیادہ مفید اور تعمیر پسند تھا قائم کیا جو کہ اشتمالیت (COMMUNISM) اور اجتماعیت یا اشتراکیت (SOCIALISM) کے نام سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اشتراکی طبقہ حریت پسندی (LIBERALISM) سے چاہے وہ دینی ہو یا سیاسی، اور اس سے مطابقت رکھنے والے سارے امور سے نفرت کرنے لگا۔ اس طبقہ نے سرمایہ داری کا خاتمہ کرنے کے لئے امن و سلامتی کے بجائے ظلم و تشدد کا بازار گرم کیا لاکھوں انسانوں کو تہ تیغ کر کے بین الاقوامی سطح پر مزدور طبقہ کو فوقیت و برتری عطا کرنے کا مسودہ پیش کیا۔ اور خالص مادی نظام (MATERIALISM) میں انسانی فلاح و بہبودی کی پیشین گوئیاں کیں۔ لیکن کہاں تک یہ پیشین گوئیاں برحق ثابت ہوئیں، اس کا فیصلہ ہم اور آپ بہتر طور پر کر سکتے ہیں۔

ساتھ ہی ساتھ یہ بات بھی قابلِ توجہ ہے کہ ڈاروِن[۳۲] کے نظریۂ تدریجی انتخاب (THEORY OF NATURAL SELECTION) نے سائنسی فلسفۂ انسانیت پر کاری ضرب لگائی۔ ڈارون اور اس کے بعد ماہرینِ علمِ حیاتیات نے اس نظریہ کی جس شکل میں ترویج و اشاعت کی، اس نے بجائے اخوت و رواداری کے مسابقت (COMPETITION) اور قابلیت کی بنیاد پر

---

۳۲ : چارلس ڈاروِن : چارلس ڈاروِن ۱۲ فروری ۱۸۰۹ء کو شریوزبری میں پیدا ہوا۔ اس نے ڈنبرا میں طب پڑھی اور کیمبرج میں دینیات۔ لیکن ان دونوں مضامین سے اس کو دلچسپی پیدا نہ ہوئی۔ اس کو بچپن ہی سے حکمتِ فطرت کے ساتھ خاص لگاؤ تھا۔ اسی لئے جہاز بیگل جب تمام دنیا کے گرد چکر لگانے کے لئے نکلا تو وہ اس کے

(باقی بر صفحۂ آئندہ)

یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ وھب کی طرف جھوٹی روایتیں گھڑ دیتا تھا اور اپنے باپ سے بھی موضوع احادیث منسوب کر دیتا تھا۔ وہ وراقوں سے کتابیں خریدتا تھا اور پھر انھیں اپنی بتا دیتا تھا یا سیرۃ کی کتابیں خرید کر ان کی روایت کر دیتا تھا کہ میں نے اپنے باپ سے سنی ہیں[1] اور بعض اپنے دادا سے منسوب کرتا تھا۔ بہر حال کچھ بھی ہو، یہ ظاہر ہے کہ وہ ایک ذہین آدمی تھا اور وھب بن منبہ کے بیشتر اخبار اس سے حاصل ہوئے ہیں۔[2]

وھب سے ایک ترجمہ (زبور داؤد) بھی منسوب ہے جس کا نام "کتاب زبور داؤد ترجمۃ وھب ابن منبہ" بتایا جاتا ہے۔ غالباً یہ وہی معروف ترجمہ ہے جسے "کتاب المزامیر ترجمۃ الزبور" کہا جاتا ہے۔ اور اس کے نسخے آج تک پائے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ یہ "علمائے اسلام" کا کیا ہوا ترجمہ ہے۔[3] علی ہذا القیاس وھب کی طرف کچھ مواعظ بھی منسوب کیے جاتے ہیں جن کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ انھوں نے صحف سماوی اور حکمت لقمان کے مطالعے سے اخذ کیے تھے۔[4]

قصص پر وھب بن منبہ کا گہرا اثر ہے۔ چنانچہ ان یمانی قصص کی روایتوں کے بڑے حصے کا مرجع وہی ہے۔ اور یہ دو طرح کے ہیں: اسرائیلی رنگ کے قصے جو یقیناً یہودیت کے اثر سے یمن میں گھڑے گئے پھر عرب کے یہودیوں نے اپنے ماحول اور زمانے کی رعایت سے اس میں تبدیلیاں کریں، دوسرے مقامی رنگ کی داستانیں، جو اہلِ یمن کا اپنی قدیم تاریخ کے بارے میں تعصب ظاہر کرتی ہیں اور اس علاقائی عصبیت کی نمائندگی کرتی ہیں جو اہلِ یمن پر حاوی تھی اور جس کا اظہار اس سے ہوتا ہے کہ وہ اپنا جدِ اعلیٰ قحطان کو بتاتے ہیں۔ ان اساطیر کا کچھ حصہ جس کی روایت وھب بن منبہ نے کی ہے عربی کتابوں میں بھی داخل ہو گیا۔ ان میں سے ایک طبری کی کتاب بھی ہے جس کے بارے میں ہم کہہ چکے ہیں کہ اس نے سیرۃ ابن اسحٰق سے یہ حصہ اخذ کیا ہے۔ اس کے مشائخ میں جو لوگ وھب بن منبہ کی روایات سے واقفیت رکھتے تھے مثلاً

---

[1] لسان، میزان ۴/۷۳۔ [2] ابو محمد عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری (متوفی ۲۷۶ھ) کی عیون الاخبار ۲/۶۲، ۲۶۲، ۲۸، ۲۸۳، [3] انسائیکلوپیڈیا آف اسلام ۴/۱۰۸۵،

WENSINCK P 816, FIHRIST BIBLIOTECA ARABO-HISPANA VOL IX P 294

[4] "موعظۃ وھب بن منبہ" ، "حکمت وھب" "حکمۃ آل داؤد" (بروکلمان ضمیمہ جلد ۱/۱۰۱)

ایک محمد بن سہل بن عسکر بن عمارہ مولی بنی تیم البخاری (متوفی ۲۵۱ھ) شہر بغداد میں تھا[1] اور بظاہر الطبری نے اس سے اسی شہر میں اپنے پہلے قیام کے زمانے میں تلمذ حاصل کیا ہوگا۔ وہ ایسا راوی ہے جس سے علما کی بڑی جماعت نے نقل کیا ہے مثلاً عثمان بن عمر بن فارس[2] اور عبدالرزاق[3] اور یحییٰ بن حسان[4]، قاسم بن کثیر[5] سعید بن ابی مریم[6] عبداللہ بن موسیٰ[7] وغیرہ۔ ان میں سے اکثر کے اخبار تاریخ طبری میں موجود ہیں جو اس کے پاس ان مشائخ کے طریق سے پہنچے ہیں جن کے نام اسانید میں درج ہیں، مگر وہ شیخ جس سے محمد ابن سہل نے وھب بن منبہ کی روایات نقل کی ہیں، اس کا نام اسماعیل بن عبدالکریم بن معقل بن منبہ ابو ھشام[8]

[1] ترجمہ دیکھئے: تہذیب التہذیب ۹/۲۰۷ اور تاریخ بغداد ۵/۳۱۳

[2] عثمان بن فارس بن لقیط العبدی، ان کی اصل بخارا سے ہے۔ یہ ابومعشر السندی کے راویوں میں سے ہیں، ان سے ابوخیثمہ نے روایت کی ہے ۲۰۷ھ یا ۲۰۹ھ میں انتقال ہوا۔
تہذیب التہذیب ۷/۱۴۲-۱۴۳۔

[3] عبدالرزاق بن ھمام بن نافع الحمیری، ابوبکر الصنعانی ان کے مولیٰ تھے۔ ان سے ابوخیثمہ نے روایت کی ہے۔ ان کی کئی کتابیں ہیں ۲۱۱ھ میں انتقال ہوا۔ تہذیب التہذیب ۶/۳۱۰ "صاحب المصنفات" الشذرات ۲/۲۷

[4] یحییٰ بن حسان بن حیان التنیسی البکری ابوزکریا البصری۔ ۲۰۸ھ میں مصر میں وفات پائی۔ ایک قول کے مطابق ۲۰۷ھ میں انتقال ہوا۔ تہذیب التہذیب ۱۱/۱۹۷

[5] القاسم بن کثیر بن النعمان الاسکندرانی، وہ المصری بھی کہے جاتے ہیں تقریباً ۲۲۰ھ میں انتقال ہوا۔
تہذیب التہذیب ۸/۳۳۰

[6] سعید بن الحکم بن محمد بن سالم المعروف بابن ابی مریم الجمحی ابومحمد المصری۔ مصر کے باشندے تھے ۲۲۴ھ میں انتقال ہوا۔ تہذیب التہذیب ۴/۱۸

[7] عبیداللہ بن موسیٰ بن ابی مختار، ان کا نام باذام العبسی ہے اور ان کا مولد الکوفی ہے۔ ان سے متعدد علما نے روایت کیا ہے ۲۱۳ھ میں وفات ہوئی۔ تہذیب التہذیب ۷/۵۲-۵۳

[8] تہذیب التہذیب ۱/۳۱۵ "اور وہ صحیفہ" جسے وہ 'وھب عن جابر' کی سند سے روایت کرتا ہے کچھ اصل نہیں رکھتا۔ بلکہ یہ وہ کتاب ہے جو ان کی طرف منسوب کردی گئی ہے۔ ھم نے 'عن وھب عن جابر' کی سند سے کچھ نہیں سنا ہے! صحیفہ ھمام عن ابی ھریرہ مشہور ہے۔ ھمام، وھب بن منبہ کے بھائی تھے۔

(متوفی ۱۲۶ھ) ہے اور یہ اسی خاندان سے تعلق رکھتا ہے جس میں وھب بن منبہ نے پرورش پائی تھی۔ اس کی نمایندہ روایات میں اکثر وہ ہیں جن کا علاقہ اسرائیلیات سے یا عہد نامہ قدیم سے ہے۔

اسماعیل بن عبدالکریم اس خاندان کا نفس ناطقہ تھا۔ وہ اس خاندان کے جد اعلیٰ (وھب) کی مدح میں متعدد اخبار کی روایت کرتا ہے جو اس خاندان کی ناک تھا اور اسی نے یمنی مدرسے میں اس گھرانے کا گہرا اثر قائم کیا تھا۔ خصوصاً صنعاء کا مدرسہ جو وھب بن منبہ اور یمانی یہودیوں کے رنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔ چنانچہ وہ ایک حدیث کی سند پیش کرتا ہے کہ اس سے محمد ابن داؤد نے اپنے باپ داؤد بن قیس الصنعانی کی روایت سے بیان کیا کہ رسول اللہؐ نے فرمایا: میری امت میں دو شخص ہوں گے، ان میں ایک وھب ہے جسے اللہ حکمت سے بہرۂ وافر عطا کرے گا اور دوسرا غیلان ہے جس کا فتنہ اس اُمت میں شیطان کے فتنے سے بدتر ہوگا۔ یہی اس خبر کا راوی بھی ہے جو ان کتابوں میں ملتی ہے جن کی نسبت داؤد بن قیس الصنعانی سے کی جاتی ہے اکہ داؤد نے کہا: "میں نے وھب بن منبہ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ میں نے ۹۲ کتابیں وہ پڑھی ہیں جو سب کی سب آسمان سے نازل ہوئی تھیں ان میں سے ۷۲ تو وہ ہیں جو کلیساؤں میں اور عوام الناس کے ہاتھوں میں ہیں اور بیس وہ ہیں جن کا علم بہت ہی قلیل لوگوں کو ہے۔ ان میں سے ہر کتاب میں یہ لکھا ہوا دیکھا کہ جس نے اپنی ذات سے ذرا سی مشیت (اختیار) کو بھی منسوب کیا وہ کافر ہوگیا۔[1] میں نہیں جانتا کہ وھب بن منبہ نے توراۃ کو بھی صحیح صحیح پڑھا ہوگا یا نہیں، مگر واقعہ یہ ہے کہ وہ ایک ذہین آدمی تھے اور عبریت کی معرفت کا دعوی کرسکتے تھے حتیٰ کہ اُن زبانوں سے واقفیت کے بھی جنھیں وہ قطعاً نہیں سمجھتے تھے اس لئے مدعی تھے کہ اس سے فضیلت میں اضافہ ہو اور لوگ ان کے گرد جمع ہوں۔

اسماعیل بن عبدالکریم نے اس خاندان کے لوگوں سے روایت کیا، چنانچہ وہ اپنے چچا زاد بھائی

---

[1] طبقات ابن سعد ۵/۳۹۶ "قرات من کتب اللہ اثنین وتسعین کتابا" الشذرات ۱/۱۵۰ "وہ اگلے زمانے کی کتابوں، پچھلی امتوں کے اخبار اور قصص سے گہرا شغف رکھتے تھے حتیٰ کہ اپنے زمانے میں کعب الاحبار سے مشابہت رکھتے ہیں، ان کی ایک چھوٹی سی کتاب ملوک حمیر کے بارے میں بھی ہے۔"

ابراہیم بن عقیل بن معقل بن منبہ الصنعانی سے روایت کرتا ہے اور اپنے چچا عبدالصمد بن معقل سے بھی نقل کرتا ہے۔ اسی طرح یمن کے اُن متعدد لوگوں سے روایت کرتا ہے جو اس خاندان سے کسی نہ کسی طرح متصل تھے مثلاً عبدالملک بن عبدالرحمٰن الذماری جو یمن کے ایک شہر ذمار کے باشندے تھے یا علی بن الحسین جو اہل یمن میں سے ہے اور وھب بن منبہ کا خاص آدمی تھا[۱]

ان میں ابراہیم بن عقیل[۲] ایسی شخصیت ہے جس کے بارے میں ہم کچھ گفتگو کریں گے۔ اس لے اپنے باپ عقیل سے اور عقیل نے اپنے والد معقل (برادر وھب بن منبہ) سے روایت کی ہے جو وھب سے پہلے ہی انتقال کر گئے تھے۔ اور پھر وھب نے اُن سے روایت کی[۳] اور عبدالصمد، جو الطبری کے رجالِ سند میں داخل ہے وہ معقل کا بیٹا ہے۔ اس طرح وھب بن منبہ اس کے چچا ہوئے۔ اس کا انتقال ۱۸۳ھ یا ۱۸۹ھ میں ہوا[۴] اس نے اپنے چچا وھب بن منبہ اور طاؤس و عکرمہ سے روایت کی پھر اس سے اخباریوں نے خاص طور سے صنعاء کے باشندوں مثلاً عبدالوہاب ابن معقل، یا عبدالصمد کے بیٹوں یحییٰ اور یونس کی اولاد، یا عبدالرزاق، محمد بن خالد اور عمر بن عبید وغیرہ نے روایت اخذ کی جو سب کے سب صنعانی ہیں[۵]

وھب کے اخبار الطبری نے ایک اور شخص سے بھی اخذ کئے ہیں جس کا نام الحسن بن یحییٰ بن الجعد ابن نشیط العبدی ابو علی بن ابی الربیع الجرجانی ہے (متوفی ۲۶۳ھ یا ۲۸۵ھ) یہ بغداد میں رہتا تھا[۶] یہ عبدالرزاق بن ہمام بن نافع بن منبہ (برادر وھب) کے راویوں میں سے ہے۔ ۲۱۱ھ میں اس کا انتقال ہوا اور ۱۲۶ھ میں پیدا ہوا تھا، اس کی متعدد کتابیں اور تالیفات ہیں ان میں سے ایک کتاب السنن فقہ کے موضوع پر ہے، ایک کتاب المغازی ہے[۷] شاید اس نے اپنی

[۱] تہذیب التہذیب ۱/۳۱۵ - [۲] تہذیب التہذیب ۱/۱۲۶ - [۳] الطبقات ۵/۳۹۶-

[۴] تہذیب التہذیب ۶/۳۲۰- [۵] ایضاً ۲/۲۰۷ - [۶] ایضاً ۲/۳۲۲ - الشذرات ۲/۱۴۷

[۷] یہ حدیث میں اسی باری کے ... تفسیر کی ایک کتاب کے مولف ہیں۔ کشف الظنون ۱/۳۵۲ (طبع استنبول وکالۃ المعارف) ۱۹۴۱ء - الفہرست ۸۰ "عبدالرزاق بن ہمام العلامہ الحافظ ابو بکر الصنعانی صاحب المصنفات" - الشذرات ۲/۲۷ - تہذیب التہذیب ۶/۳۱۰

ارتقاء (SURVIVAL OF THE FITTEST) کو سراہا۔ ڈاکٹر وائٹ ہیڈ (DR. WHITE HEAD) اس نظریہ پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "یہ نظریہ پوری انسانیت کی تحریک کے لئے ایک کھلا ہوا چیلنج ہے .... انسانی اخوت کے اصول پر کاربند ہونے کے بجائے یہ ہمیں کمزور اور ناموزوں مخلوق کی بیخ کنی کا درس دیتی ہے، وہ آگے لکھتے ہیں کہ "عصر جدید کا نظریۂ وراثت (DOCTRINE OF HEREDITY) اس چیلنج کو مزید قوت و توانائی بخشتا ہے۔" [۳۲]

(بقیہ صفحۂ گذشتہ) سیاحوں کے گروہ میں داخل ہوگیا۔ اس بحری سفر میں اس نے جو مشاہدات کئے ان سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ ایک ہی اساسی صورت نے مطابقتِ حیات میں مختلف صورتیں اختیار کرلی ہیں۔ اس نے جنوبی امریکہ سے ایک ہزار ایک سو کیلومیٹر کی دوری پر گیلوپیگوس کے جزیروں میں ایسے جانور اور پودے دیکھے جو جنوبی امریکہ کے حیوانات و نباتات سے خاص مشابہت رکھنے کے باوجود ان اوصاف کے تھے جو دنیا میں اور کہیں نہیں ملتیں۔

ڈاروِن کے سامنے یہ بنیادی سوال پیدا ہوا کہ اس مشابہت اور مخالفت کی کیا توجیہ ہوسکتی ہے۔ اور اس نے اپنی تمام زندگی اس سوال کے جواب میں وقف کردی ۔ ارشیبہ مخلف نظرت ... سنہ ۱۸۸۲ء کو داعیٔ اجل کو لبیک کہا۔ (تاریخ فلسفۂ جدید۔ جلد دوئم۔ صفحات ۵۰۸ تا ۵۱۰)

[۳۲]: ADVENTURES OF IDEAS, PP. 44-45 QUOTED IN BURGH, TOWORDS A RELIGIOUS PHILOSOPHY, P. 207

مکرم بندہ ! آداب

بہت دن ہوئے میں نے درخواست کی تھی کہ جن صاحب کے پاس مولانا ابوالکلام آزاد مرحوم کے خطوط ہیں وہ انھیں (اصل یا ان کی نقل) میرے پاس بھیج دیں تاکہ انھیں "مکاتیب مولانا آزاد" میں شامل کیا جاسکے، جو زیر ترتیب ہے، اس درخواست پر بہت سے احباب نے لبیک کہا اور خطوط بھیج دیئے، لیکن میں محسوس کرتا ہوں کہ ابھی تک کئی احباب نے معاملے کی اہمیت کا صحیح اندازہ نہیں لگایا، ورنہ وہ خطوط ضرور بھیجتے، میں دوبارہ درخواست کرتا ہوں کہ یہ خطوط جلد از جلد بھیج دیئے جائیں، اس طرح سے وہ ہمیشہ کے لئے محفوظ ہوجائیں گے، اور افراد کے پاس پڑے رہنے سے ان کا تلف ہوجانا یقینی ہے۔ اصلی خطوط کام ختم ہوجانے پر واپس بھیج دیئے جائیں گے۔

مالک رام ، ساہتیہ اکاڈیمی۔ رابندر بھون ۳۵ فیروز شاہ روڈ ۔ نئی دہلی

تاریخِ طبری کے مآخذ

نوشتہ : ڈاکٹر جواد علی، عراق اکادمی، بغداد
ترجمہ : نثار احمد فاروقی، دہلی یونیورسٹی، دہلی ۷

(۶)

(گذشتہ سے پیوستہ)

اس مختصر تمہید کے بعد ہم اُن مآخذ کی طرف رجوع کرتے ہیں جن سے الطبری نے فائدہ اٹھایا ہے۔ حقیقت میں الطبری کے مآخذ سے بحث کرنے کا مطلب دوسرے لفظوں میں اُس کے زمانے تک "عربوں کی تاریخ نگاری کی تاریخ" لکھنا نیز اُن مورخوں سے بحث کرنا اور اُن کی تالیفات میں جن نظریات کا گہرا اثر رہا ہے اُن کی کھوج لگانا ہے۔ اور یہ کوئی آسان کام نہیں ہے، خصوصاً جب کہ اُن میں سے بہت سے اخبار ضائع ہو چکے ہیں، اور لوگوں کی عادت یہ رہی ہے کہ سیاسی اور عسکری تاریخ لکھنے میں اختصار یا کوتاہی برتیں، اور تاریخ میں ثقافت کے اثرات سے بھی بحث نہ کریں۔ یہاں تک کہ عام نظریہ یہ ہو گیا کہ عربوں کی علمی اور ثقافتی تاریخ عہدِ عباسیہ سے شروع ہوئی ہے۔ اور اس سے پہلے لوگ صرف جنگ و جدل ہی میں منہمک رہتے تھے۔ اور یہ وہ نظریہ ہے جسے مخالف سیاست نے پھیلایا تاکہ وہ پچھلے زمانے میں اپنی شکستوں کا انتقام لے سکے۔

وھب بن منبہ[1] قصص انبیا اور تاریخِ رسل کے سلسلے میں جو نام سامنے آتے ہیں اُن میں وھب بن منبہ

---

[1] وفات ۱۱۰ھ - الشذرات ۱/۱۵۰، المعارف ۱۵۸ (قاہرہ ۱۳۰۰ھ) میزان الاعتدال ۲/۲۷۸
التذکرہ ۱/۸۸، ابن سعد: الطبقات ۵,۳۹۵، ابن حجر: التہذیب ۱۵,۱۰۶، ۲۳۲
الیافعی: مرآۃ الجنان ۱/۸ -

کا نام سب سے پہلے آتا ہے پھر کعب الاحبار، عبداللہ بن سلام اور محمد بن کعب القرظی آتے ہیں۔ لیکن وھب بن منبہ کی طرف اخباریوں نے بہت سی کتابوں کی نسبت کردی ہے جن کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے کہ وھب ان کے مترجم یا مؤلف ہیں۔ ان میں سے ایک کتاب قدر کے بارے میں ہے جس کے لیے عمرو بن دینار کا قول ہے کہ انھوں نے شہر صنعاء میں وھب بن منبہ کے گھر پر دیکھی تھی[1] دوسری کتاب "الملوك المتوجه من حمير وأخبارهم وقصصهم وقبورهم وأشعارهم"[2] ہے اسے ایام العرب کے طریقے پر مدوّن کیا گیا ہے اس میں وھب بن منبہ نے طریقۂ اسناد کی پابندی نہیں کی ہے۔[3] اسی کتاب کی بنیاد پر ابو محمد عبدالملک بن ھشام بن ایوب الحمیری (متوفی ۲۱۳ھ یا ۲۱۸ھ) نے اپنی "کتاب التیجان فی ملوک حمیر" تالیف کی۔[4] اس نے جو کچھ وھب کی کتاب سے اخذ کیا اس میں وہ نیا مواد بڑھا دیا ہے جو اسے دوسری کتابوں میں ملا تھا مثلاً محمد بن السائب الکلبی کی[5] تالیفات یا ابو مخنف لوط بن یحیٰی جو زمانہ اسلام کے عراق کے واقعات پر اتھارٹی سمجھا جاتا ہے[6] یا زیاد بن عبداللہ بن الطفیل العامری ابو محمد الکوفی[7] جو البکائی کے نام سے مشہور ہے اور جو ابن اسحٰق کی سیرۃ کے راویوں میں سے ہے جس کی وفات ۱۸۳ھ میں ہوئی اور اس سے ابن ہشام نے ابن اسحٰق کی سیرۃ نقل کرکے موجودہ سیرۃ ترتیب دی جو آج کل سیرۃ ابن ھشام کے نام سے معروف ہے۔ وہ خود عالم تھا اور سیرۃ کے موضوع سے شغف رکھتا تھا، اس سے علماء کی ایک جماعت کثیر نے روایت کی ہے جن میں محمد بن اسحٰق کے دوست الحسن بن عرفہ بھی شامل ہیں۔[8]

---

[1] ارشاد الاریب ۷/۲۳۲ - [2] الارشاد ۷/۲۳۲ "کتاب المتوجه من حمير وأخبارهم وغير ذلك"
"الملوك المتوجة من حمير وأخبارهم وقصصهم، قبورهم وأشعارهم" ابن خلکان: الوفیات ۲/۲۳۸

BROCKELMANN : SUPPL. VOL 1. P 101

(3) ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM VOL 4 P. 1084

[4] یہ حیدرآباد دکن سے ۱۳۴۷ھ میں چھپی ہے اس کے ساتھ ہی "اخبار عبید بن شریۃ الجرھمی فی اخبار الیمن وأشعارها وأنسابها" بھی شامل ہے۔ نیز انسائیکلوپیڈیا آف اسلام جلد ۲/۳۸۰

[5] التیجان/ ۱۳۲، ۲۱۲، ۲۱۳ وغیرہ [6] التیجان / ۱۲۵، ۱۸۰-

[7] التیجان/ ۶۶-۷۵ عن البکائی۔ لسان المیزان ۶/۸۳۶ سیرۃ ابن ھشام اخراج محمد محی الدین عبد الحمید ۱/۱۶ کتاب الکنی والالقاب ۲/۸۲ لعباس بن رضا قمی (مطبع نو ر لیصیدا) ۱۲۵۸ھ - [8] لسان المیزان ۶/۸۳۶

ابن ھشام نے وھب بن منبہ کی روایات کے حصول میں جس اہم مرشد پر اعتماد کیا ہے وہ اسد بن موسیٰ ہے جس نے ابو ادریس بن سنان سے اخذ کیا ہے جو وھب کی روایات کا ناقل اور مدون بھی ہے۔[1] اسی لئے آپ ابن ھشام کی تالیفات میں دیکھیں گے کہ وہ وھب بن منبہ کی اصل کتابوں سے اخذ کرتا ہے اور ان باتوں کا ان میں اضافہ کردیتا ہے جو اس نے دوسرے لوگوں سے نقل کی ہیں۔

بظاہر الطبری نے وھب بن منبہ سے یا ابن ھشام کی دوسری مولفات سے کچھ نقل نہیں کیا، شاید اسے اپنے زمانہ قیام مصر میں یہ کتب دستیاب نہ ہوسکیں حالانکہ ابن ھشام فسطاط میں مرا تھا اور وہاں خاصی شہرت حاصل کرچکا تھا۔[2]

وھب کی ایک اور کتاب مغازی میں بھی بتائی جاتی ہے جس کا نام بعضوں نے مغازی رسول اللہ بیان کیا ہے، لیکن اس کے کچھ آثار نہیں ملتے تھے، حتیٰ کہ مستشرق بیکر (C. H. BECKER) نے قلمی اوراق کے ایک مجموعے میں جو جرمنی کے شہر ہائیڈل برگ میں ملا تھا۔ اور جس کا نام "بیاض SSHOTT - REINHARDT" بتایا جاتا ہے اور یہ رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) کے مغازی و سیرت کے موضوع پر ہے۔ تحقیق سے ظاہر ہوا کہ یہ وھب بن منبہ کی روایت ہیں جیسے عبدالمنعم بن ادریس ابن بنت وھب نے روایت کیا ہے، اس میں ہجرت سے قبل کے کچھ حوادث کا ذکر ہے اور کچھ غزوہ خثعم کا۔[3]

اسی طرح ایک کتاب المبتدا یا المبدأ بھی وھب کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ یہ دنیا کی پیدائش کے بارے میں ہے اور عبدالمنعم بن ادریس (متوفی ۲۲۸ھ) بن سنان (وھب کا نواسا) کے پاس تھی۔ مگر ابن الندیم نے اسے عبدالمنعم ہی سے منسوب کیا ہے۔[4] عبدالمنعم مشہور قصہ گو تھا، اس کے بارے میں

---

[1] الاستیعاب/۱۰۸، ۹۰، ۱۲۳ وغیرہ۔

[2] ابن ھشام کا نام تاریخ طبری میں کہیں نہیں آیا۔ ملاحظہ ہو فہرست الطبری ص ۳۶۱

(3) ENCY. OF ISLAM VOL 4 P. 1085, C. H. BECKER : PAPYRI SCHOTT REINHARDT 1. 8. FICK : MOHAMMED IBN ISHAQ P. 4 LIDZ BARSKI P. 2, WENSNCK P. 700

[4] کتاب المبتدأ والسیر وھب بن منبہ۔ فہرست/۱۳۸ ، کتاب المبتدأ ابن حجر: الاصابہ ۸۸۶/۱

اس کتاب کی تالیف میں جسے وھب بن منبہ نے شروع کیا تھا، اس سے استناد کیا ہے اور عبد المنعم بن ادریس کو اجازت دی ہے۔ اس نے معمر بن راشد (متوفی ۱۵۳ھ) سے بھی روایت کی ہے جو ازد کے موالی میں سے تھا اور بصرہ چھوڑ کر یمن میں آباد ہو گیا تھا اور قدرتی طور پر اس کا رابطہ آل منبہ سے قائم ہو جاتا تھا جو شہر صنعا میں قصص و اخبار اور مغازی میں خاص شہرت رکھتے تھے۔ چناں چہ وہ اُن سے متاثر ہوا اور اس نے بھی مغازی کے موضوع پر ایک کتاب لکھی[1] غالباً یہی وہ کتاب ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے یا وہ اس پر مبنی ہوگی، اسے عبد الرزاق نے معمر سے روایت کیا ہے۔

یہ بڑے افسوس کی بات ہے کہ وھب بن منبہ کے اقوال نقل کرنے والے اکثر مورخوں نے اپنے ماخذ کا حوالہ نہیں دیا، اس لئے جو کتابیں وھب کی روایات سے مقتبس ہیں مثلاً: ابن قتیبہ الدینوری[2] (متوفی ۲۷۶ھ) کی کتاب المعارف اور عیون الاخبار یا تاریخ یعقوبی[3] جس کا مصنف احمد بن ابی یعقوب بن جعفر بن وھب مشہور کاتب ہے جو ابن واضح کے نام سے معروف ہے، جس کا انتقال ۲۹۲ھ میں ہوا۔ ان کا موازنہ المسعودی کی مروج الذہب، یا الثعلبی[4] (متوفی ۴۲۷ھ) کی قصص الانبیاء سے مفید ہوگا

[1] اس کا سال ۱۵۲ھ اور ۱۵۳ھ و ۱۵۴ھ بتایا جاتا ہے۔ الشذرات ۱/۲۳۵ - الطبقات ۵ - ۳۹۰ -
ابن ندیم نے اسے اہل کوفہ میں سے لکھا ہے - الفہرست ۱۳۸ تہذیب التہذیب ۱۰/۲۴۴ وغیرہ -

[2] میں نے محمد اسمٰعیل عبد اللہ الصاوی کے چھپے ہوئے پہلے ایڈیشن سے فائدہ اٹھایا ہے۔
(قاہرہ ۱۹۳۲ء) " ابو محمد عبد اللہ بن مسلم بن قتیبہ الدینوری " : عیون الاخبار (طبع دار الکتب المصریہ - قاہرہ) ۲/۱۲ -

[3] اس کا ایڈیشن مطبوعہ نجف میرے سامنے رہا ہے جو تین جلدوں میں ہے۔

[4] "عرائس المجالس فی قصص الانبیاء" احمد بن محمد بن ابراہیم ابو اسحٰق نیشاپوری مشہور مفسروں میں سے ہے۔ اس کی کتاب "الکشف والبیان عن تفسیر القرآن" بھی ہے۔ اور قصص الانبیاء یا "عرائس المجالس فی قصص الانبیاء" کئی بار قاہرہ سے چھپ چکی ہے۔ اس کے لئے رجوع کریں۔
الارشاد ۲/۱۰۳ - وفیات الاعیان ج ۱ - ۲۶/۱۶ - طبقات السبکی ۳/۲۳ بغیۃ الوعاۃ ۱۵۱
ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM VOL 4 P 735
WUSTENFELD · GESCH. D ARA. P 185,
SCHWALLY: VOL 2 P 174

کیونکہ یہ کتاب بھی ایسی ہے جس کا مواد اُن اخبار سے فراہم ہوا ہے جو وھب بن منبہ کعب الاخبار اور عبداللہ بن سلام کی طرف منسوب ہیں۔[1] اس طرح الطبری کی تاریخ میں وھب بن منبہ سے منسوب صحیح روایات کو جاننے اور اُن کے قدیم ترین مآخذ سے رجوع کرنے میں مدد ملے گی جن کے بارے میں ہم پہلے بتا چکے ہیں کہ وھب نے اُن مآخذ سے مواد حاصل کیا ہے اور وہ توراۃ، تالمود اور قصص بنی اسرائیل ہیں۔

جب میں نے تاریخ طبری میں وھب بن منبہ سے منقول روایات کا عہدنامہ قدیم سے موازنہ کیا تو یہ نتیجہ برآمد کیا کہ وھب نے بعض جگہ تو ٹھیک نقل کیا ہے۔ مثلاً توراۃ میں جو کچھ آیا ہے وہ ٹھیک نقل ہوا ہے۔ لیکن کہیں اُس نے ایسے معاملات میں غلطی کی ہے جو بالکل بدیہی تھے اور یہ غلطی ایک ایسے یہودی نژاد سے نہیں ہونی چاہیے تھی جو احکام توراۃ سے واقف ہو۔ مثلاً شجرۂ انساب ہیں۔

بظاہر اس کے مرویات میں کچھ اقوال ایسے بھی ہیں جن کا ماخذ لازماً نصرانی رہا ہو گا۔[1] کچھ اقوال وہ ہیں جن پر جاہلیت یا اسلامی ذہن کی چھاپ ہے یہ انبیاء و عباد کے قصوں پر یا بنی اسرائیل کی احادیث میں شامل ہو گئے ہیں۔ جنھیں عبدالمنعم بن ادریس بن سنان (متوفی ۲۲۸ھ) بغداد میں لوگوں کے سامنے روایت کرتا تھا اور یہ توراۃ سے ماخوذ ہونے کی وجہ سے پھیل جاتے تھے۔[2]

وھب بن منبہ کی احادیث میں آپ کو کچھ وہ ملیں گی جن کی اصل یونانی ہے یا یونان کا نصرانی فلسفہ ہے جو یہودیت پر اثر انداز ہو گیا تھا۔ مثلاً وہ باتیں جو وھب نے عناصر کے یا چار طبائع کے بارے میں کہی ہیں۔ ان کی اصل یونانی نظریہ ہے جسے فلسفی انباذقلس[3] EMPEDOKLES (مابین ۴۹۰-۴۳۰ قبل مسیح) نے پیش کیا تھا پھر اس میں طالیس THALES (۶۲۵-۵۴۵ ق م) کا نظریہ بھی

[1] الطبری ۱/۱۰۲، اس کا مقابلہ "تکوین" سے کیجیے۔ صح ج ۱ آیہ ۲۱ وبعد۔ اسی طرح مولد مسیح کا بیان اور ان کی زندگی کے لئے دیکھیے۔ تفسیر الطبری ۳/۱۴۸-۱۰۷- ۱۶/۴۳

[2] ابن سعد: الطبقات ج ۷ قسم ۲/۹۷

(3) HEINRICH SCHMIDT : PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH P. 148

KAFKA, ZUR PHYSIK DES EMPEDOKLES IN PHILOLOGUS' 78, 1923

شامل ہوگیا جو کہتا ہے کہ دنیا کی اصل پانی سے ہے۔[1] اور انکسی مینس ANAXIMENES (۵۸۵ - ۵۲۵ ق م) کا قول ہے کہ کائنات کی بناء ہوا پر ہے۔[2] پھر ہرقلیطس HERAKLEITOS (۵۴۰ - ۴۸۰ ق م) نے کہا کہ بنائے عالم آگ سے ہوئی ہے،[3] اور انکسمندر ANEXIMANDR (۶۱۱-۵۴۵ ق م) کا گمان تھا کہ ہر شے کی اصل[4] APEIRON "لانہائیت" یا "ازلیت" پر ہے جس کا بیان یا شناخت ممکن ہی نہیں۔ یہ گویا "پہلی علت" یا پہلا سبب یا پہلا فاعل[5] ہے۔ اب انباذقلس نے پچھلے تینوں عناصر کو لے کر ان میں ایک عنصر "مٹی" اور شامل کر دیا کیوں کہ یہ محسوس عنصر ہے جسے چھوا جا سکتا ہے اور ان عناصر کی ترکیب کے لئے مناسب بھی ہے، اور اس نے دعویٰ کیا کہ دنیا کی ہر شے ان چار عناصر سے مرکب ہوئی ہے، چنانچہ انھیں عناصر اربعہ سے طبائع اربعہ کا نظریہ پیدا ہوا جس کے لئے وھب بن منبہ کا بیان بتایا جاتا ہے کہ انھوں نے توراۃ میں لکھا ہوا دیکھا تھا۔ "میں نے توراۃ میں دیکھا: "میں نے جب آدم کو پیدا کیا تو اس کا جسم چار چیزوں سے ترکیب دیا، پھر اسے اس کی اولاد میں متوارث کر دیا کہ یہ چاروں عناصر اُن کے جسموں میں پیدا ہوتے رہیں اور قیامت کے دن تک اُن کے توالد کا سلسلہ جاری رہے[6]..." اس قول کی نسبت اگر وھب کی طرف درست ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ مدراشیم (المدراش) سے اور فلسفۂ یونانی کے زیر اثر لکھی جانے والی شرحوں اور تفسیروں سے واقفیت رکھتے تھے لیکن ان کا یہ قول کہ "میں نے توراۃ میں لکھا دیکھا" محض بے بنیاد ہے، یہ غالباً از روئے تعمیم لکھ دیا ہے، جیسا کہ مسلم اخباریوں کی عادت ہوگئی تھی کہ وہ عہد نامۂ قدیم

---

(1) SCHMIDT PHIL. 657 (2) DIELS H. FRAGMENTE DER VORSOKRETIKAR 1922. W. CAPELLE DIE (KTA) 1935 (3) DIELS H. VON EPHESOS 1909 SNELL, H. FRAGMENTE 1925. WEERTS, H. UND HERAKLITEER 1927 (4) SCHMIDT P 22 J. BURNET: EARLY GREEK PHILOSOPHY LONDON 1914 (5) SCHMIDT P. 32. P. TANNERY, PONR L'HISTORY DE SCIENCE HELLENE PARIS 1887

(6) عیون الاخبار ۲/۶۲

یا تالمود کو بھی توراۃ کہہ دیتے تھے۔[1] اسی طرح مدراشیم ترگوم بابلی اور ترگوم فلسطینی اور دوسری کتابوں پر بھی اس لفظ کا اطلاق کرتے تھے۔ لوگوں کو ان سب کتابوں کا علم نہیں تھا اس لیے وہ ہر کتاب کو توراۃ ہی کہہ دیتے تھے جو زیادہ مشہور تھی۔

---

[1] لفظ توراۃ TORATH سے ماخوذ ہے اصل میں یہ لفظ TORAH ہے جس کے معنی قانون ہیں، یعنی وہ وحی جو یہوا نے موسیٰ پر نازل کی، یہ حضرت موسیٰ کے پانچ سفروں کا بیان ہے، لیکن مسلمانوں نے لفظ توراۃ کو موسیٰ کے اسفارِ خمسہ تک محدود نہیں رکھا بلکہ انھوں نے دوسرے اسفار یعنی تلمود کے دو حصوں، ترگوم بلکہ تاریخی کتابوں اور قبائلی قصوں تک کو توراۃ کہنا شروع کر دیا۔ دیکھیے لفظ توراۃ WENSINCK, HANDWOR P 744 HASTINGS P 532 ENCY. BIBLICA P 2714. تلمود کے معنی ہیں "تعلیم" اور اس کے دو حصے ہیں: مشنہ (MISHNA) یہ تو گھڑی ہوئی ہے۔ اور جمارہ یہ "تعلیم" کی تفسیر ہے۔ تعلیم، مشنہ، اور تکرار۔ یہ مجموعہ ہیں یہودیوں کی ان مختلف تقلیدوں کا جو کتاب مقدس کی آیات پر کی گئیں۔ یہ وہ تقلیدیں ہیں جن پر حضرت موسیٰ نے عمل کیا تھا جب وہ پہاڑ پر گئے ہوئے تھے پھر ہارون، الیعاذر، یشوع وغیرہ نے انھیں جمع کیا اور انھیں انبیاء کے سپرد کر دیا، انبیاء سے یہ مجمع مقدس کے ممبروں کو پہنچیں (PIRQE ABOTH, I-I) مقدس گروہ کے ارکان اور اُن کے خلفا اپنے معابد "الکنیس" (SYNAGOGUES) میں توراۃ پڑھا کرتے تھے۔ اور اس کی آیتوں کی تشریح عوام کے سامنے کرتے تھے اور انھیں احکام کی تعلیم دیتے تھے، اسی میں وہ بنی اسرائیل کی عادات اور لوک قصوں کا عنصر بھی شامل کر دیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس طریقے کو، یعنی متن پڑھنا، شرح کرنا اور اجتہاد کرنا' (SĀPHERIM) کہا جانے لگا یعنی "بیان" ——— ہی سے "قانون شفاہی" بنایا گیا۔ اور پہلی تفاسیر یہ شرحوں پر لفظ میدراش (MIDRASH) یعنی "پڑھانا" یا "باہم پڑھنا" کا اطلاق ہوا۔ [illegible] گزرتا گیا، دوسری صدی عیسوی کے لگ بھگ ان شرحوں سے مختلف روایتوں کی پیدائش ہوتی گئی۔ [illegible] نے [illegible] اس کی ترتیب اور جمع و تدوین پر مجبور کیا۔ چنانچہ اس کی بنیاد MISHNA کو بنایا گیا (HASTINGS P. 890) ——— رہی جمارہ (الکمارہ) یا (GAMARAH) وہ ان مناقشوں، تعلیقوں اور تفسیروں کا مجموعہ ہے جو مدراش کے

میرا خیال ہے کہ اس نے (عبدالمنعم بن ادریس) اول سے آخر تک وھب کے لیے وضع کیا ہے۔
بلکہ ایک اور جہت سے ہم دیکھتے ہیں کہ، کعب الاحبار کی طرح وہ بھی بہت سی پیشین گوئیاں، بہادری کے قصے، لوک کہانیاں، حتیٰ کہ بادشاہوں اور خلفاء کے اوصاف وغیرہ توراۃ کی طرف منسوب کرنے میں مطلق نہیں جھجکتا۔ اور یہ کچھ احاد حدیثوں کے قبیل سے نہیں، نہ اتنی قلیل روایات ہیں جن سے اسے بآسانی بری الذمہ قرار دینا ممکن ہو، بلکہ یہ بہت کثرت سے وارد ہوتی ہیں اور اس کے اس لمبے چوڑے دعوے کی تائید کرتی ہیں کہ وہ "اخبار ماضین" سے نیز ان کتابوں سے جو انبیاء و مرسلین پر نازل کی گئیں پوری واقفیت رکھتا ہے، نیز وہ ان کتابوں کو بھی پڑھ سکتا تھا جن کو پڑھنا اور لوگوں کے بس کی بات نہیں تھی۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وھب نے یہ سب اخبار اپنی طرف سے گھڑ لیے ہیں ان میں کچھ تلمود سے ماخوذ ہیں، کچھ اس کی ان شرحوں سے لیے گئے ہیں جو حضرت مسیح کے بعد ربانیوں نے تیار کی تھیں، یا نصاریٰ کی کتابوں سے ہیں، (جیسا کہ جزیرۃ العرب میں نصرانیت کے پھیلاؤ سے اس کی واقفیت دلالت کرتی ہے۔ یا نجران میں نصاریٰ کے مقتولوں کے حوادث سے ماخوذ ہیں۔

(بقیہ صفحہ گذشتہ) سلسلے میں ہوئیں یعنی جب کتاب مقدس مشنہ کے بعد کلیساؤں میں پڑھائی جاتی تھی اس وقت جو بحث ہوتی تھی۔

تلمود کی دو قسمیں ہیں: بابلی تلمود جو پانچویں صدی میں لکھی گئی، اور یروشلمی تلمود یا "تلمود یروشلم" جسے حاخام جبریہ نے تیسری اور پانچویں صدی کے مابین لکھا۔

مشنہ چھ حصوں پر مشتمل ہے جس میں سے ہر حصے کو SEDARIM کہا جاتا ہے، یہ آرامی لفظ ہے جس کے معنی ہیں ترتیب یا نظم — ہر SEDER میں کچھ فصلیں ہیں، پھر ہر فصل میں کچھ ابواب ہیں پھر ہر حصہ فقرات پر مشتمل ہے۔ جو لوگ مشنہ کی شرح اور جمع کرتے تھے اُن کو معلّمین TANNAIM کہا گیا۔ یہ سب مشنہ کے زمانے تک تھا۔ جب مشنہ کا عہد ختم ہو گیا اور ربانیوں نے اعلان کر دیا کہ مشنہ کا زمانہ گذر چکا، تو جو لوگ مشنہ کی کتابوں کی شرح کرتے تھے، اور انھیں جمع کر کے آخری شکل دیتے تھے انھیں آموریم AMORAIM یعنی مفسر یا شارح کہا جانے لگا۔ (HASTINGS P. 891)

کچھ حضرت مسیح اور اُن کے حواریوں کے قصے ہیں' یہ اور اس طرح کی بہت سی باتیں بتاتی ہیں کہ وہ نصاریٰ سے قریب رہے تھے اور ان اخبار کی فراہمی میں نصاریٰ کی کتابوں سے مدد لیتے تھے۔[1]

بظاہر وھب بن منبہ نے کتابوں سے مدد لی ہے اور اُن کا حصول وھب کے لیے آسان تھا، اخبار میں آیا ہے کہ ھمام بن منبہ بن کامل بن شیخ الیمانی ابو عقبہ الصنعانی الانباوی جو وھب بن منبہ کے سگے بھائی تھے۔ اپنے بھائی کے لیے کتابیں خریدا کرتے تھے[2] انھوں نے یقیناً ان کتابوں سے بہت استفادہ کیا اور انھیں اپنے اعلان اور ادّعا کا واسطہ بنالیا، انھیں کتابوں کے ذریعے انھوں نے اسرائیلیات کے ضخیم مواد سے مسلمانوں کی کتابوں کو بھر دیا اور انھیں سے خلفاء کا تقرب اس بنیاد پر حاصل کیا کہ وہ اگلی امتوں کا علم رکھتے ہیں اور انھیں پہلے لوگوں کے اخبار اور آسمانی کتابوں سے واقفیت ہے جو دوسروں کو نہیں ہے۔ لیکن ہمیں یہ فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان روایتوں میں وہ حصہ بھی کم نہیں ہے جو بنی وھب کے دوسرے افراد نے وھب کی شہرت کا فائدہ اٹھا کر اس کی طرف منسوب کر دیا حالانکہ نہ انھوں نے وہ باتیں کہیں نہ لکھیں۔ ایسے لوگوں کا سرخیل عبدالمنعم بن ادریس ہے جو کتاب المبتداء کا راوی ہے اور جس پر الثعلبی نے اپنی کتاب قصص الانبیاء میں اعتماد کیا ہے۔

ہم تاریخ الطبری میں وہ حصہ بھی پاتے ہیں جو بلیغ اور سلیس عبارت میں توراۃ کی عبارتوں کا محتاط ترجمہ ہے۔ اسی طرح کچھ عبارتیں مزامیر سے یا دوسری کتابوں سے' یا تلمود سے یا کبھی انجیلوں سے لی ہوئی ہیں۔ اس کے سوا کچھ ایسے قصے بھی موجود ہیں جنھیں وہ توراۃ یا ان آسمانی صحائف کے گمان کرتا ہے۔ جو انبیائے بنی اسرائیل پر نازل ہوئے، حالانکہ فی الواقع یہ ایک طرح کے لوک قصے ہیں جو عربوں میں یا عرب کے یہودی یا نصرانی قبائل میں رائج تھے اور انھیں کتب یہود سے کچھ علاقہ نہیں ہے۔ اندریں حالات ہم کہہ سکتے ہیں کہ کتب رجال کے مصنفین اور قصاص جو یہ سمجھتے رہے ہیں کہ کعب الاحبار یا وھب بن منبہ

---

[1] یہودیوں میں ایسے لوگ بھی تھے جو اپنی طرف سے کتابیں لکھتے تھے جو انھوں نے عربوں سے خریدی ہوتی تھیں پھر انھیں یہ کہہ کر بیچتے تھے کہ یہ خدا کی طرف سے ہیں، تاکہ انھیں تھوڑا سا معاوضہ مل جائے۔"

[2] تہذیب التہذیب ، ۶۷

نے خدا کی طرف سے نازل ہونے والی "بہت سی" کتابیں پڑھی تھیں، تو اُن کی مراد دراصل اسفار توراۃ یا کتب تلمود اور ان کی تفاسیر سے ہوتی ہے۔

کعب الاحبار | اب کعب الاحبار کو لیجیے۔ ان سے الطبری نے انبیاء اور اسرائیلیات کے بارے میں اقوال نقل کیے ہیں۔ وہ یمن کے رہنے والے یہودی تھے اور انھیں ابو اسحٰق کعب بن مطیع بن ھیسوع بتاتا ہے۔ یہ ابوبکرؓ یا عمرؓ کے زمانے میں ایمان لائے اور کعب الاحبار یا کعب الحبر کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہ لفظ حابیر HABER سے ماخوذ ہے[1] جس کے معنی بابلی یہودیوں کے نزدیک "عالم" ہیں۔ یہ درجہ ربانیوں[2] RABBI کے بعد کا ہے۔ اس سے زیادہ ہم ان کے بارے میں کچھ نہیں جانتے۔ نہ اُن سے کوئی کتاب منسوب ہے۔ اور بظاہر جو کچھ ان کی طرف منسوب کیا جاتا ہے وہ بھی بطریقِ روایت ہی ہے۔ الطبری نے اپنی تاریخ میں جو جملے ان سے منسوب اقوال کے نقل کیے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے قدیم مصادر سے لیے ہیں۔ اور اُن کا ابھی تک گہری نظر سے مطالعہ نہیں کیا گیا، نہ ان کا موازنہ و مقابلہ یہودی مصادر اور کلیسائی روایات سے کیا گیا ہے۔ جس سے ان اقوال کا اُن سے قرب یا بُعد معلوم ہو جاتا۔ وھب بن منبہ کے بعد یہ سب سے اہم ماخذ ہے جس پر قصصِ انبیاء میں اعتماد کیا گیا ہے[3]۔

کعب سے سب سے زیادہ روایت کرنے والے ابن عباس اور ابوہریرہ ہیں[4]۔ اگرچہ جدید تحقیقات کو ابھی تک کوئی دلیل ایسی نہیں ملی ہے جو ابن عباس اور کعب کی ملاقات کو ثابت کر دے اس لیے ہم اُن احادیث کی تصدیق نہیں کر سکتے جو "ابن عباس عن کعب" کی سند سے روایت کی گئی ہیں۔ البتہ ابوہریرہ نے کعب سے جو روایات نقل کی ہیں، اور وہ اکثر قصص انبیا یا اسرائیلیات سے متعلق ہیں، گہرے مطالعے کی

---

[1] اس کی جمع حابیریم HABERIM آتی ہے۔ [2] دائرۃ المعارف الیہودیہ۔ تحت مادہ RABBI

[3] اسد الغابہ ۳۱۵/۵ - دبعد - ابن سعد: الطبقات م ، قسم ۲/ ۵۶ "کعب الاحبار بن ماتع الحمیری کا انتقال زمانۂ خلافتِ عثمان میں ہوا۔ وہ ابوبکرؓ کے عہد میں ایمان لائے تھے اور عہدِ فاروقی میں یمن سے ہجرت کر کے آئے تھے۔" تذکرۃ الحفاظ ۱/ ۴۹ - اُن کا انتقال ۳۲ھ یا ۳۴ھ میں ہوا۔
تہذیب التہذیب ۸/ ۴۳۹ - [4] الطبری ۱/ ۱۲۶ وغیرہ ۔ النووی/ ۵۲۳

دعوت دیتی ہیں، خصوصاً جب کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ اس طرح کی بیشتر احادیث جو ابوہریرہ کی طرف منسوب کی جاتی ہیں غیر صحیح ہیں۔ جیسا کہ روایت کی جاتی ہے کہ صحابہ کی ایک جماعت نے خود ابوھریرہ کی کثرتِ روایت پر اعتراض کیا تھا جب یہ بات اُن کو معلوم ہوئی تو کہنے لگے: "تم لوگ کہتے ہو کہ ابوھریرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت حدیثوں کی روایت کرتا ہے۔ خدا جانتا ہے کہ میں ایک غریب انسان تھا اور رسول اللہ کی خدمت کیا کرتا تھا جس کے عوض مجھے پیٹ بھر کھانے کو مل رہتا تھا، جبکہ مہاجرین بازاروں میں خرید و فروخت کرتے رہتے تھے اور انصار اپنے اموال کی حفاظت میں مصروف ہوتے تھے"[1]

لیکن ظنِ غالب یہ ہے کہ مذکورۂ بالا روایت اس شخص کی اختراع ہے جو ابوھریرہ سے روایت کرنے کا مدعی تھا۔ ابوھریرہ سے منسوب احادیث کی تعداد (۳۵۰۰) ساڑھے تین ہزار تک پہنچتی ہے اور ان سے تقریباً آٹھ سو آدمیوں نے روایت کیا ہے[2] جن میں بڑی تعداد موالی کی ہے جو مختلف مقامات اور قوموں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ الطبری کے ہاں کعب لاحبار کے اقوال بہت کم ہیں خصوصاً اگر ان کا مقابلہ وھب بن منبہ کی روایات سے کر کے دیکھا جائے۔ (باقی)

---

[1] عن ابی ہریرۃ۔ صحیح مسلم ۵/۲۰۲۔ ابن الاثیر: اسد الغابہ ۵/۳۱۵
ابن درید: الاستقاق، ۲۲۰ — ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM VOL 1. P 93-4-
(2) MARGOLIOTH : MOHAMMAD P 352
ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM VOL 1 P 94

دیوانِ غنی کشمیری

ڈاکٹر نورالحسن انصاری استاد شعبہ فارسی - دہلی یونیورسٹی

محسن فانی کے بعد غنی کشمیری کو بجا طور پر کشمیر کا دوسرا شاعر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اس لئے ضرورت تھی کہ غنی کا دیوان جزئی تفصیلات کے ساتھ ایڈٹ کر کے شائع کیا جائے۔ چنانچہ جموں اینڈ کشمیر اکیڈمی نے کشمیر کے فارسی شعرا اور ادیبوں کی اہم تصانیف چھاپنے کا بیڑا اٹھایا ہے اور جہاں تک مجھے علم ہے اکیڈمی کے زیرِ اہتمام اب تک دیوانِ غنی کے علاوہ مثنویات محسن فانی مرتبہ ڈاکٹر سید امیر حسن عابدی استاد دہلی یونیورسٹی شائع ہو چکی ہے۔

دیوانِ غنی اس سے قبل مختلف مطابع سے بار بار چھپ چکا ہے۔ مطبع نول کشور سے جنوری ١٩٣١ء میں اس کا نواں ایڈیشن شائع ہوا تھا۔ اس لئے امید یہ تھی کہ جب از سرِ نو دیوانِ غنی چھاپا جائیگا تو وہ ہر لحاظ سے مکمل ہوگا۔ مگر موجودہ دیوان کو دیکھ کر مایوسی ہوئی۔ اس دیوان کی ترتیب میں دو اہلِ قلم کا ہاتھ ہے۔ جناب محمد امین دراب کشمیری نے متن کی ترتیب دی ہے اور محترم مسیح جواد زیدی صاحب نے اس دیوان پر ایک مفصّل مقدمہ لکھا ہے اور وہ متن کی تصحیح کرنے کے بھی مدعی ہیں انھوں نے جہاں کہیں ضرورت محسوس کی ہے، فارسی میں حواشی بھی لکھے ہیں۔

بے شک فاضل مقدمہ نگار نے غنی کی شاعری کا تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے مگر جہاں تک غنی کے سوانح کا تعلق ہے وہ حصہ نہ صرف تشنہ ہے بلکہ متضاد بیانات سے پُر ہے۔ سب سے

لہ محترم زیدی صاحب غنی کی مفصل سوانح دوسری کتاب ذکر و فکر غنی میں لکھ رہے ہیں۔

ام

تکلیف دہ بات یہ ہے کہ مقدمہ میں جن مآخذ کے حوالے دیئے گئے ہیں ان میں سے شاید ہی دو ایک کتابوں کے ایڈیشن اور صفحہ کا حوالہ دیا گیا ہے ورنہ فقط کتاب کا نام ذکر کر دیا گیا ہے مثلاً اس انداز کے حوالے ہیں:

ص ۲۰ مجمع النفائس (مصنف یا مخطوطہ کا کوئی ذکر نہیں)

ص ۲۶ تاریخ حبیب السیر ج اول، مخطوطہ ایران (غالباً مقدمہ نگار کا مطلب مطبوعہ ایران سے ہے)

ص ۳۱ تاریخ مرآۃ العالم قلمی (مرآۃ العالم ایک ضخیم کتاب ہے اور اس کے مختلف مخطوطات میں بہت اختلافات ہیں، اس لئے مخطوطہ کا حوالہ بے حد ضروری ہے)

" عمل صالح موسوم بہ شاہجہان نامہ مصنف محمد صالح کنبو (عمل صالح کی تین جلدیں ہیں، حوالہ کس جلد سے ہے؟)

ص ۳۲ شعر العجم جلد سوم۔ (صفحہ ندارد)

ص ۴۰ حاشیہ تاریخ اعظمی (معلوم نہیں یہ کس حاشیہ کی طرف اشارہ ہے)

" رسالہ در فن شال بافی از حاجی مختار شاہ رشائی (معلوم نہیں یہ رسالہ مخطوطہ ہے یا مطبوعہ اور کس کھوہ میں پایا جاتا ہے)

" تاریخ حسن (تاریخ حسن کے چار حصے ہیں اور محکمہ تحقیق و اشاعت سرینگر سے چھپ چکی ہے)

ص ۴۱ سرو آزاد و تذکرۃ الشعراء از میر علاء الدولہ (اول مطبوعہ و دوم مخطوطہ ہے)

ص ۴۴ کلمات الشعرا از سرخوش (مطبوعہ کے دو ایڈیشن ہیں، صادق علی دلاوری، لاہور ۱۹۴۲ء اور محوی صدیقی، مدراس)

ص ۴۶ مجمع النفائس و مجمع الفصحا (اول اندکر مخطوطہ ہے اور دوسری کی دو جلدیں ہیں اور طبع ہو چکی ہیں۔ مذکورہ بالا مثالوں سے اندازہ ہوتا ہے کہ مقدمہ نگار نے جو حوالے دیئے ہیں وہ بالکل ناکافی اور غیر مکمل ہیں۔

ص ۱۶ پر دیوان غنی نول کشور کے نویں ایڈیشن سے دو اقتباسات دیئے گئے ہیں۔ فٹ نوٹ بھی ہے، مگر حوالہ غائب ہے۔

ص ۳۷ پر سفینۂ خوشگو کے تین حوالے ہیں مگر تیسرا حوالہ نہیں ہے۔

متضاد بیانات | فاضل مقدمہ نگار کے قلم سے بعض متضاد بیانات بھی نکلے ہیں جس کا غالباً انھوں نے اندازہ نہیں کیا: مثلاً

ص ۴۰ "اتنا تو قطعی طور پر معلوم ہے کہ رجب ۱۰۴۱ھ میں صائب کشمیر آئے" مگر ص ۷ پر صائب کی آمد کا ۱۰۴۲ھ لکھا ہے اور یہی صحیح ہے، یہی غلطی ص ۴۴ پر دہرائی گئی ہے۔

ص ۴۱ "ان (غنی) کی کوئی گھریلو زندگی نہیں تھی کیونکہ انھوں نے ساری عمر تجرد کے عالم میں گزاری" مگر ص ۴۳ پر لکھتے ہیں:-

"غنی اپنے متوسلین اور اعزا کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ ان میں سے اکثر کی موت ان کے سامنے ہوئی اور اس بات نے ان کو زندہ درگور کر دیا"

بیان کا پہلا حصہ سابق کے بیان سے متضاد ہے اور دوسرے کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا۔ فاضل مقدمہ نگار کے اس مزعومہ کی حقیقت بس اتنی ہے کہ دیوان غنی میں کسی 'خورشید' کی وفات پر چند رباعیاں ہیں، یہ خورشید غنی کا کوئی عزیز تھا یا نہیں، فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ ایک رباعی کا پہلا مصرعہ

"اسباب نبود فراق، سیماب کمال"[1]

یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ کوئی صاحب کمال تھا ('اسباب' کے بجائے 'ارباب' زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے)

غنی نے شاعری کب شروع کی؟ یہ ایک اہم سوال ہے۔ سرخوش[2] کا بیان کہ اس نے تاریخ تخلص یعنی ۱۰۶۰ھ سے شعرگوئی شروع کی صحیح نہیں۔ اس سلسلہ میں داخلی شہادتیں صرف دو ایک ہیں اور خارجی شہادتیں جو تذکروں سے ملتی ہیں ان کا زمانۂ تالیف غنی کی وفات سے بہت بعد کا ہے۔ اس لئے مقدمہ نگار کا یہ بیان غیر محتاط معلوم ہوتا ہے کہ:

ص ۷ "..... اس بات کے بے شمار شواہد موجود ہیں کہ صائب کی آمد سے پہلے ہی غنی نے شاعری

---

[1] دیوان غنی مرتبہ داراب وزیدی، ص ۲۳۴

[2] کلمات الشعرا سرخوش۔ مرتبہ صادق علی دلاوری، لاہور، ۱۹۴۲ء، ص ۸۴

شروع کر دی تھی۔ تذکرہ نگاروں نے اس کا بھی ذکر کیا ہے کہ غنی نے صائب کو اپنا کلام دکھایا الخ"

مگر فاضل مقدمہ نگار نے کسی تذکرہ کا حوالہ نہیں دیا۔

غنی کا دیوان بقول سرخوش محمد علی ماہر نے مرتب کیا تھا۔[1] ریو[2] نے دیوانِ غنی کا ذکر کرتے ہوئے ماہر ہی کے دیباچے کا ذکر کیا ہے۔ ایوانوف کے نسخہ میں بقول مقدمہ نگار مسلم کا دیباچہ ہے مگر غلطی سے ماہر کی طرف منسوب ہے۔ اس لئے فاضل مقدمہ نگار یہ نتیجہ نکالتے ہیں:-

ص ۱۳ "جن مرتبین فہرست نے ماہر کے دیباچے کا ذکر کیا ہے بظاہر انھوں نے سرخوش کے بیان سے دھوکا کھا کر مسلم کے لکھے ہوئے دیباچے کو تحقیق کے بغیر ماہر سے منسوب کر دیا"

مگر پھر کہتے ہیں:-

"ماہر کے دیوان کے نسخے اگر نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہیں"

لیکن مقدمہ نگار نے کسی ایسے کمیاب نسخے کا پتہ نہیں چلایا۔

مسلم کے مرتبہ دیوانِ غنی کے آخر میں کچھ اشعار (قصائد وغیرہ) مسلم کی موت کے بعد اضافہ کئے گئے مقدمہ نگار کا خیال ہے کہ:

ص ۱۴ "(یہ اضافہ شدہ اشعار) مسلم نے جمع کرنے کے باوجود دیوان میں اس لئے شامل نہیں کئے کہ وہ ہجو وغیرہ کو غنی کے شایانِ شان نہیں سمجھتا تھا"

لیکن اس کے باوجود مسلم کے مرتبہ دیوان میں دو ہجو یہ رباعیاں ملتی ہیں۔ ایک تو عہدِ شاہجہانی کے مشہور شاعر ملا طغرا کے خلاف:

طغرا کہ بود روح کثیفش بو جسد ... بصاف ضمیران شدہ دشمن ز حسد
گویند کہ برند شعرش ارباب سخن ... تا مشن نبرند تا بشعرش چہ رسد[3]

---

[1] کلمات الشعرا، سرخوش۔ مرتبہ صادق علی دلاوری، لاہور، ۱۹۴۲ء، ص ۸۴
[2] فہرست فارسی مخطوطات برٹش میوزیم از چارلس ریو، جلد دوم، لندن۔ ص ۶۹۲
[3] دیوان غنی۔ دارب وزیدی ص ۲۳۳۔

اور دوسری رباعی ہجو ملیح کے انداز میں کسی شاعر قلندر کے خلاف ہے:۔

از اہلِ سخن کس بقلندر نرسد   در شعر بادعرفی و سنجر نرسد
ہر مصرع او بسکہ بلند افتاد است   ترسم کہ بادو مصرع دیگر نرسد[1]

اس کے علاوہ متکلم کے دیوان میں کم از کم دو ہزلیہ شعر[2] ہیں جو یہاں نقل نہیں کیے جاسکتے۔

غنی کے بارے میں فاضل مقدمہ نگار کے بعض بیانات حوالے کے سخت محتاج ہیں جس کے بغیر ان کی صحت محلِ نظر ہے۔ مثلاً

ص ۴۱ "(غنی کی) ادب کے علاوہ فلسفہ پر بھی گہری نظر تھی اور طب بہت کر بطور فن حاصل کیا تھا"

ص ۳۹ "(غنی) سماع کا ذوق و شوق رکھتے تھے"

متن دیوان غنی کا متن جناب محمد امین دراب کشمیری نے مرتب کیا ہے۔ اور قدیم دیوان کے برخلاف انھوں نے غزلیات اور فردیات کی نئی ترتیب کی ہے، زیدی صاحب نے جہاں کہیں مناسب سمجھا ہے حواشی لکھے ہیں یا تصحیح کی ہے۔ دیوان کا متن ہندوستان کی فارسی مطبوعات کے انداز پر یائے مجہول اور نون غنہ کے التزام کے ساتھ چھاپا گیا ہے ہمزہ کی جا و بیجا بھرمار ہے اور املا کے کسی اصول کی پابندی نہیں کی گئی ہے۔ مثلاً لفظ دائم کو کہیں دام[3]، کہیں دایم[4] اور کہیں دائم[5] لکھا گیا۔ تیسری شکل میں لفظ زائل[6] بھی ہے۔

ص ۱۰۵ پر "مائیک" ہے۔ آئینہ (بروزن آدینہ) اور اس کی مخفف شکل آئنہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اور موخرالذکر عموماً پہلی شکل میں لکھا گیا ہے۔ مثلاً:

ص ۷۴ ع می توان از دمِ من آئینہ را داد جلا

ص ۷۶ ع باب آئینہ گوئی سرشتہ شد گلِ ما

اضافت میں زائد ہمزہ کا استعمال کیا گیا ہے۔ مثلاً

[1] دیوان غنی۔ دراب و زیدی ص ۲۳۳۔ [2] ایضاً ص ۲۰۳ ابتدا: بسکہ می پیچد الخ تا ۲۱۵، ابتدا: داغ نتوان الخ [3] ایضاً ص ۷۰۔ [4] ایضاً ص ۸۶ [5] ایضاً ص ۷۷

ص ۴۷ سرکشی از جای نجنبد پی تعظیم کسی
ص ۱۳۱ می رسیده چو بیند لب تو، بر گردد

اس طرح متن کے املا میں وحدت مفقود ہے۔

موی میان تو شدہ کراسپن کردہ جدا کاسۂ سر ہا زتن

اس شعر کی تلمیح کے بارے میں روایات کا طومار ملتا ہے[1] مگر فاضل مرتب نے یہ شعر دیوان میں شامل نہیں کیا۔ اسی طرح "آتش کدۂ آذر" میں غنی کا یہ شعر حاصلِ دیوان مانا گیا ہے:۔

قاصد چہ احتیاج کہ طومار روزگار ؛ چون باز شد، رسد بدرازی بکوی او

دیوان میں یہ شعر دوسری طرح درج ہے اور مختلف روایات کا کوئی حوالہ نہیں ہے:۔

قاصد چہ احتیاج کہ طومار اشتیاق چون جادہ خود رسد بدرازی بکوی دوست[2]

اس کے برخلاف دیوان میں چند اشعار ایسے 'معمولی سہاروں' کی بنا پر شامل کرلئے گئے ہیں کہ ہمیں فاضل مرتبین کے طریق تدوین پر تعجب ہوتا ہے۔ مثلاً

ص ۱۲۳ طاقت برخاستن چون گرد تمنا کم نماند خلق پندارد کہ می خوردہ است دست افتادہ است

بقول حاشیہ نگار یہ شعر مولانا ابوالکلام آزاد نے غبارِ خاطر (مکتوب ۲۹ راگست ۱۹۴۲ء) میں کلمات الشعرا کے حوالے سے غنی کی طرف منسوب کیا ہے لیکن کلمات یا دیوانِ غنی میں یہ شعر نہیں پایا۔ پھر بھی یہ شعر دیوان میں شامل کرلیا گیا۔

ص ۱۱۹ بوریہ فرشِ من و فرشِ تونگر قالین شیر قالین دگر و شیر نیستان دگر است

مصحح فرماتے ہیں کہ یہ شعر کسی قلمی نسخے میں نہیں ہے مگر دراب صاحب نے 'روایت عام' کی بنا پر درج کیا ہے۔

سب سے زیادہ مضحکہ خیز مندرجہ ذیل غیر موزوں شعر ہے جو دراب صاحب نے اپنے بزرگوں سے سنا ہے اور بقول محترم حاشیہ نگار خیال غالب ہے کہ غنی نے یہ 'شعر' بطور ضرب المثل کہا ہوگا۔ شعر ملاحظہ فرمائیے

---

[1] دیوان مرتبہ دراب و زیدی ص ۷ [2] ایضاً ص ۱۱۰۔

ص ۱۴۴ کم اصل بزرگ شود برنجاند دوست   انار دانہ پختہ شود، بترکاند پوست

ان موہوم اشعار کے علاوہ داراب صاحب نے ایک ہی شعر بجنسہٖ یا روایت کے اختلاف کے ساتھ یا مصرع کی تقدیم و تاخیر کرکے دوسری جگہ یا کئی جگہ دہرایا ہے۔ مثلاً

ص ۱۰۷ اہل دل از ترک خواب سیر فلک می کنند   عیسی وقت خود است ہر کہ شبی زندہ داشت

ص ۱۱۱ پر یہی شعر فردیات کے ضمن میں دوبارہ درج ہے۔

ص ۴۷ نفس من شدہ از سوختگی خاکستر   می توان از دم من آئنہ را داد جلا

ص ۷۸ پر یہ شعر یوں درج ہے:-

نفس ما شدہ از سوختگی خاکستر   سزد آئینہ اگر صاف شود از دم ما

اور ص ۹۴ پر اس طرح:-

نفس من شدہ از سوختگی خاکستر   گر شود آئنہ روشن زدم من چہ عجب

ص ۸۸ باسیہ بختان بتان را التفاتی دیگر است   می کند خورشید دم آئینہ داری سایہ را

ص ۹۵ پر یہی شعر مصرع کی تقدیم و تاخیر کے ساتھ ردیف ن میں درج ہے۔

ص ۱۰۳ معطر است دماغم ز خوردن صہبا   مگر پیالہ، م امشب سفال ریحان است

اس شعر پر یہ نوٹ ہے:- بعض نسخوں میں یہ شعر فردیات میں مندرج ہے لیکن نسخہ ب م میں جہاں اور تین شعر اسی طرح کے ہیں، یہ شعر نہیں۔ مگر آگے یہ شعر ردیف د میں نقل کیا گیا ہے اور ردیف 'است' کے بجائے 'بود' ہے۔

ص ۱۷۷ در راہ فنا حاجت ہمراہ دگر نیست   چون شمع پس قافلۂ اشک روان باش

یہی شعر ردیف 'میم' میں ہے اور دوسرا مصرعہ یوں ہے:-

ص ۱۹۱ چون شمع پی قافلۂ اشک روانم

ص ۱۹۰ چون میشویم دائم بی بہرہ از تماشا   فصل بہار بگذشت، وقتی کہ مارسیدیم

بعض مقامات پر حاشیہ نگار نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ شعر کچھ تبدیلی کے ساتھ

آگے یا پیچھے درج ہو چکا ہے۔ مثلاً:

ص ۲۰۸ گل بیخار گلزار خموشی چیدنی دارد زبان گفتگو را ہمچو نافرمان پس سر کن

ص ۲۱۲ پھر یہ شعر پایا جاتا ہے۔ دوسرا مصرعہ اس طرح ہے:۔

زبان را ہمچو نافرمان پس سرمی توان کردن

میرے خیال میں شعر کی پہلی روایت زیادہ صحیح ہے کیوں کہ اسی شکل میں وہ غنی کی نثر میں[1] پایا جاتا ہے۔

ص ۱۶۱:۔ بباد دامنی چون شمع نتوانیم جان دادن چراغ ہستی ما از دم شمشیر می میرد

ص ۲۰۹ پر یہ شعر مصرعہ کی تقدیم و تاخیر کے ساتھ ردیف نون میں درج ہے، البتہ مؤخر الذکر میں 'بباد دامنی' ہے۔

ان دونوں مثالوں میں فاضل حاشیہ نگار نے شعر کی تکرار کا ذکر کیا ہے۔ مگر مکرر شعر کو حذف نہیں کیا گیا۔

بعض جگہ شعر کی روایت اور موجودہ کتابت نے عجیب مخمصہ پیدا کر دیا ہے مثلاً:

ص ۱۲۵ بسکہ در ہر گوشہ تخم خاکساری کاشتم گرد باد از مزرع ما خوشہ چینی می کند

اس پر نوٹ ملاحظہ فرمائیے:۔

درمگ 'من' باشد در مصرعۂ اولیٰ 'کاشتم' بجای 'کاشتیم' ولی 'ما' مطابق
بچ اختیار کردہ شد۔ غالباً کاتب نے ساری بات 'غتر بود' کر دی۔ (باقی)

---

[1] دیوان غنی دوراب و زیدی ص ۲۵۸

علومِ اسلامیہ کی ایک انسائیکلوپیڈیا (قسط سوم)

(۱۰) معاشیات

۲۹۳- اسلامی معاشیات (عبدالرحمٰن خاں) ۱۲/۲

۲۹۴- اسلام میں دولت وافلاس کا توازن (سید زاہد قیصر رضوی) ۱۲/۲

۲۹۵- اسلام اور نظام سرمایہ داری: جذبۂ اکتناز کی مضرتوں پر ایک نظر (میر ولی اللہ ایبٹ آبادی) ۲٬۲/۱۶

۲۹۶- اسلام اور اشتراکیت (مشیر حسین قدوائی - ترجمہ: ملک حامد حسین) ۶٬۵/۵

۲۹۷- مسلمانوں کی مالی حالت (سید طفیل احمد منگلوری) ۳/۶

۲۹۸- علم الاخلاق اور علم المعیشت کا باہمی ربط وتعلق:

حضرت شاہ ولی اللہ کا ایک خاص نظریہ (حفظ الرحمٰن) ۳/۶

۲۹۹- "اسلام کا اقتصادی نظام" اور رسالہ ترجمان القرآن (״) ۴/۶

——— غیر علمی انداز پر مولانا مودودی نے تنقید کی ہے اس کے جواب میں

۳۰۰- گائے اور ہندوستان (الہلال مصر سے ترجمہ) ۲/۲

۳۰۱- مسلمانوں کا نظام مالیات: تاریخی نقطۂ نظر سے (تلخیص) ۱/۹، ۳، ۴

——— حسن ابراہیم حسن کی "النظم الاسلامیہ" کی تلخیص

۳۰۲- سوشلزم کی بنیادی حقیقت اور اس کے اقسام (مارلڈیل - ترجمہ: مغنی الدین شمسی) ۲۷۱/۲

۳۰۳- ہندستان کا زراعتی ارتقا (ایشیاٹک ریویو سے تلخیص) ۶٬۵/۹ ؛ ۱/۱۰

۳۰۴- اسلامی ریاست کی معاشی ذمہ داریاں (محمد نجات اللہ صدیقی) ۶/۴۸ ؛ ۱/۴۹

۳۰۵- سرمایہ کاری کی معاشی حقیقت: اسلامی نقطۂ نظر سے اس کے معاوضہ کی وجہ جواز

(سید معین الدین قادری) ۴٬۳/۵۵

(۱۱) سماجیات

۳۰۶- اسلام کا نظام امن وامان (ظہیر الدین) ۶٬۵/۴۰ ؛ ۳٬۱/۴۱ :

۳۰۷- رفاہ عام کے کام اسلامی دنیا میں (اظ رش) ۳/۴۰ — ۶

۳۰۸- بہار و بنگال کے مسلمانوں میں ہندوانہ شادیں (نظرات) ۱/۳۱

——— لڑکے کی قیمت لگا کے شادیاں ٹھہرتی ہیں۔

۳۰۹- شادی پر سوا روپیہ صرف کرنے کی پنجابی سکھوں میں تحریک چل پڑی (نظرات) ۴/۳۱
—— مسلمانوں کو سبق لینا چاہیئے۔
—— "پنجابی کے گیانی پرتاپ سنگھ نے ایک تحریک شروع کی ہے کہ شادی بیاہ کے موقع پر سوا روپیہ سے زیادہ خرچ نہ کیا جائے۔ یہ تحریک پنجاب میں اور وہ بھی سکھوں میں خصوصاً بہت کامیاب ہو رہی ہے اور اب تک متعدد خاندانوں میں شادیاں اسی اصول پر ہو چکی ہیں۔ یہ خبر اگر صحیح ہے تو سب سے زیادہ عبرت مسلمانوں کو ہونی چاہیئے جن کے پیغمبر نے سب سے پہلے اپنی لخت جگر کی انتہائی سادگی کے ساتھ شادی کر کے ایک مثال قائم کی تھی اور قرآن نے نبی رسول اللہ اسوۂ حسنہ کہہ کر اس مثال کی پیروی کی دعوت دی تھی۔ ہائے: مجھے خندۂ گل پہ آتا ہے رونا کہ اس طرح ہنسنے کی خوشی کسی کی"

(۱۲) تعلیم

۳۱۰- مسلم ایجوکیشنل کانفرنس: ماضی و مستقبل (محمد عتیق ...) ... ۵/۰۸

۳۱۱- ہمارا مسئلۂ تعلیم (اکبرآبادی) ۶،۵/۳۱

۳۱۲- قدیم اور جدید تعلیم کے بعض خصوصیات و امتیازات (نصرالدین ہاشمی) ۶/۳۲

۳۱۳- مدارسِ عربیہ کے لئے ایک لمحۂ فکر (اکبرآبادی) ۳۲/۱؛ ۳۳/۱، ۲، ۳، ۴؛ ۳۴/۱، ۲

۳۱۴- علوم قدیمہ کا تحفظ (مرزا محمد یوسف، ۳۴/۶

۳۱۵- تعلیم میں غیر سکولر عنصر پر مولانا حفظ الرحمٰن کی پارلیمنٹ میں تقریر (نظرات، ۴/۳۴

۳۱۶- جمعیۃ العلماء ہند کے زیر قیادت بمبئی میں دینی تعلیمی کونشن (نظرات) ۲/۳۴
—— دینی تعلیمی بورڈ بن گیا۔

۳۱۷- بستی تعلیمی کانفرنس، جمعیۃ کانفرنس وغیرہ کی تعلیمی سرگرمیاں (نظرات) ۱/۳۵

۳۱۸- دیوبند (اکبرآبادی) ۱/۳۵
—— آئیڈیل دور، اپنا زمانہ - وہاں کے ہم عصر، اچھے اصول وغیرہ۔

۳۱۹- جامعۂ ازہر (ترجمہ: مجیب الرحمٰن عثمانی، ۲/۳۸

۳۳۶- علی گڈھ، دیوبند، ندوۃ اور جامعہ (نظرات) ۱/۵۲

۳۳۷- مسلم یونیورسٹی کا ہنگامہ (نظرات) ۵/۵۴

۳۳۸- مسلم یونیورسٹی کا معاملہ عوامی تحریک بننے لگا۔ (نظرات) ۱/۵۵ ؛ ۳/۵۵

(۱۳) نفسیات

۳۳۹- تحلیلِ نفسی کا تاریخی پس منظر (معز علی بیگ) ۱/۳۲

۳۴۰- خواب (سید عبد الماجد) ۶/۳۵ ؛ ۲/۴۴

۳۴۱- علم النفسیات کا ایک افادی پہلو : ذکر کی فضیلت اور ماہیت (خواجہ عبد الرشید) ۴/۴۵

۳۴۲- زندگی اور علم النفسیات (مغنی الدین شمسی) ۱/۱۶

۳۴۳- داخلی محرکات اور علم النفس (ہدایت الرحمٰن محسنی) ۵/۱۶

۳۴۴- علم النفسیات کا ایک افادی پہلو (لفٹنٹ کرنل خواجہ عبد الرشید) ۲/۱۷، ۵ ؛ ۴/۱۸، ۵

۳۴۵- اسلامی دنیا کا ایک ماہرِ نفسیات : امام غزالی اور میکڈوگل کا تقابلی مطالعہ (عبد المالک آروی) ۲/۵، ۵

۳۴۶- علم النفسیات کا ایک افادی پہلو : ذاتی مشاہدہ (خواجہ عبد الرشید) ۵/۴۶

۳۴۷- قوتِ حافظہ (تلخیص : سید محبوب رضوی) ۴/۵

۳۴۸- بچوں کی تعلیم و تربیت، علم النفسیات کی روشنی میں (ہدایت الرحمٰن محسنی) ۴/۶

۳۴۹- نفسِ انسانی (قاضی عبد الحمید) ۵/۸

۳۵۰- سحر و صابئیت تاریخ کی روشنی میں (محمد ادریس صدیقی) ۱/۱، ۲، ۴، ۵

۳۵۱- خواب (سید عبد الماجد) .../... (۴۹/ ؟)

——— رویائے صادقہ پر بھی

(۱۴) سائنس

۳۵۲- ابن موسیٰ خوارزمی علم جبر کا پہلا مسلمان موجد (محمد بن عبد اللہ سمان - ترجمہ : خالد کمال مبارکپوری) ۳/۲۵

۳۷۴- سائنس اور الوہیت (سید محمد عقیل) ۴/۱

۳۷۵- پہلا انسان اور قرآن (سید حسین شور) ۲'۱/۸ ؛ ۶'۵/۷

۳۷۶- قرآن حکیم اور علم الحیوانات (عبدالقیوم ندوی) ۲'۱/۸

۳۷۷- نظام کائنات (حامد الانصاری غازی) ۵/۹

۳۷۸- علم حقائق (ابوالبرکات عبدالرؤف داناپوری) ۱/۱۰

۳۷۹- ابوعبید الجوزجانی کی تلخیص رسالہ در ارثماطیقی (غوری) ۳/۵۰

—— ندوۃ العلماء میں قلمی نسخہ ہے۔

۳۸۰- جوہری بادل اور قرآن مجید کی پیشگوئی (خواجہ عبدالرشید) ۱/۲۱

—— خط

۳۸۱- نباتات اور جمادات میں زندگی اور شعور (میر ولی اللہ ایبٹ آبادی) ۴/۲۱

(۱۵) طب

۳۸۲- مسلمان اور طب (خواجہ عبدالرشید) ۱/۱۱

۳۸۳- استدراک بر مقدمہ شرح حمیات قانون، تالیف حکیم شریف خاں دہلوی (سید محبوب رضوی) ۴/۱۲

(۱۶) جہازرانی — تقویم

۳۸۴- ابن ماجد، نویں صدی ہجری کا مشہور امیر البحر عرب (قدری حافظ طوفان - تلخیص) ۳/۲

۳۸۵- ہجری اور عیسوی سنین کی تطبیق کا قاعدہ (ماخوذ از الہلال، مصر) ۵/۴

سنہ ہجری = $\frac{۱۰۰}{۹۷}$ × (سنہ عیسوی - ۶۲۱٫۶) :

مثلاً ۱۹۴۰ء = $\frac{۱۰۰}{۹۷}$ × (۱۹۴۰ - ۶۲۱٫۶) = $\frac{۱۰۰}{۹۷}$ × ۱۳۱۸٫۴

= $\frac{۱۳۱۸۴}{۹۷}$ = ۱۳۵۹ ہجری

کیونکہ (۱) سنہ ہجری کی جمعہ یکم محرم سنہ ۱ھ کو ۶۲۲ء کی ۱۶ جولائی تھی۔

(۲) سو سال ہجری قمری ۹۷ عیسوی سال کے لگ بھگ ہوتے ہیں اس لئے "۶۲۱٫۶" اور "$\frac{۱۰۰}{۹۷}$"

(۱۷) لسانیات (ومتعلقات)

۳۸۶- اُردُو کا مسئلہ؛ انجمن ترقی اُردُو کی مہم (نظرات) ۱/۲۸

۳۸۷- ہندی؛ اُردُو، انجمن ترقی اردو (ایضاً) ۲/۲۷

۳۸۸- اُردُو کہاں بولی جاتی ہے (ایضاً) ۳/۳۶

—— بہت عمدہ شذرہ

۳۸۹- اُردُو کی ترقی کے سلسلہ میں ایک تجویز (خواجہ احمد فاروقی) ۱/۳۷

۳۹۰- لسانی اقلیتی کمشنر کے تقرر کا اعلان (نظرات) ۲/۳۷

۳۹۱- اُردُو جیت رہی ہے: کانگریس کا تاریخی رزولوشن (نظرات) ۳/۴۱

—— مرکزی وزارتِ داخلہ کا ۱۴ر جولائی کا پریس نوٹ بھی دیا ہے۔

۳۹۲- اُردُو پر حفظ الرحمٰن کی تقریر: پارلیمنٹ چراغ پا (نظرات) ۴/۲۲

۳۹۳- اُردُو ہندستان میں (نظرات) ۳/۲۳

۳۹۴- اُردو ہی ہندستان کی زبان ہو سکتی ہے (حمیدہ سلطان) ۴/۲۴

۳۹۵- ہندستانی- اور یوپی کی حکومت (عبادت بریلوی) $\frac{(۲۰)}{۲۱}$ ۶

—— نظرات' عبادت نے لکھے ہیں۔

۳۹۶- درجۂ اُردُو: اُردو کی شرعی حیثیت کیا ہے (حضرت مولانا شاہ اشرف علی تھانویؒ) ۳/۷

—— وصل بلگرامی کے مراسلہ کے جواب میں

۳۹۷- مسئلۂ زبان اور ہندستان —— شرعی نقطۂ نظر سے (محمد طیب مہتمم دیوبند) ۲/۷-۶

۳۹۸- علمِ بدیع کی تاریخ و تدوین (اشفاق علی خاں شاہجہان پوری) ۳/۴۹

(۱۸) صحافت

۳۹۹- ایک انگریزی روزنامے کی ملی ضرورت (اکبرآبادی) ۲/۴۳

۴۰۰- لندن سے محمد اسلم پاکستانی نے اُردو ماہنامہ سروش اسلامی تبلیغ کے لئے نکالا ہے (نظرات) ۶/۴۴

۴۰۱- انگریزی میسنجر پچھلے تین ماہ سے شائع ہو رہا ہے۔ (نظرات) ۳/۲۸

۴۰۲- الٰہ آباد کا الانصاف اب سہ روزہ دعوت کی شکل میں دلی سے جون ۵۴ء ۲/۳۲

۴۰۳- سوغات زیر نگرانی ملیح آبادی: اشتہار میں درج ہے کہ اشاعت کو ایک سال ہوا ۲/۳۷

۴۰۴- آجکل کشمیر نمبر پر تبصرہ ۲/۳۵

—— اگست ۵۵ء

۴۰۵- غدر سے پہلے کے چند اردو اخبارات (قاسم علی سجن لال کی تلخیص)

جامع الاخبار- فوائد الناظرین- قرآن السعدین- دہلی اردو اخبار

۴۰۶- ابوالحسن علی ندوی کا پندرہ روزہ تعمیر چند ماہ سے نکل رہا ہے۔ ۲/۲۲

۴۰۷- رسالہ تصویر' رامپور' پر تبصرہ ۲/۴

—— ایڈیٹر برق زیدی- کچھ عرصے سے مصور نکل رہا ہے۔

۴۰۸- روزنامہ ہندستان بمبئی (رئیس احمد جعفری ایڈیٹر) ۲/۴

—— خلافت سے منقطع ہونے کے بعد یہ نکال رہے ہیں۔

۴۰۹- ترجمان سرحد' پشاور- ۳/۶

—— جنوری ۲۶ء سے باقاعدگی کے ساتھ جاری

۴۱۰- پریس کی ابتدا 'ہندستان میں' (شانتی رنجن بھٹا چاریہ) ۲/۴۹

(۱۹) اردو ادب

۴۱۱- نظم و نثر کی تاریخی اور تنقیدی حیثیت (جوہر نظامی) .../... (۵۰؟)

۴۱۲- غالب اور ریاض الافکار (نثار احمد فاروقی) ۱/۵۰

۴۱۳- خاص الفقہ: ایک دکھنی مثنوی (مرتبہ ابوالنصر خالدی) ۲/۵۰

—— مؤلفہ حاجی محمد رفیق فتاحی۔

۴۱۴- سید سلیمان ایک مکتوب نگار کی حیثیت سے (ر. ... لفقار بخاری) ۳/۵۳

۴۱۵- ہندی شاعری میں خاندانِ رسالت کی توصیف و تعریف (زیدی جعفر رضا) ۵/۵۴
مسلمان شعرا ہی ہیں۔

۴۱۶- اُردو تذکروں کی تنقیدی اہمیت (عبادت بریلوی)

۴۱۷- مرزا غالب اور یوسف علی خاں ناظم (حمیدہ سلطان)

۴۱۸- مرزا غالب کی شاعری اور ان کی شخصیت (عزیز الرحمٰن جامعی)

۴۱۹- حالی اور پیروی مغربی (اکبر آبادی) ۲/۱۷ ، (امتیاز علی عرشی) ۲/۱۷

—— مغربی شاعر مردہ ہے یا مغربی تہذیب !!

۴۲۰- نواب الٰہی بخش معروف (حمیدہ سلطان) ۴/۸

۴۲۱- عارفؔ اور کلامِ عارف پر ایک نظر (") ۲/۴ ؛ ۴/۷

—— زین العابدین خاں عارف

۴۲۲- پرتھی راج راسو (بشیر الدین پنڈت) ۳/۳۲

۴۲۳- ہندی ادب کی ترقی میں مسلمانوں کا حصّہ (پنڈت لچھمی دھر کے مقالہ کے ترجمہ کی تلخیص) (اکبر آبادی) ۳/۲۵

۴۲۴- محمد اشرف خاں لکھنوی ثم دہلوی (عابد رضا بیدار) ۲/۳۵

۴۲۵- فراقی اور اس کی نایاب مثنوی (نصیر الدین ہاشمی) ۲/۳۷

۴۲۶- میر کی اخلاقی قدریں (لکشمی نرائن وششٹ تابش) ۲/۴۰

۴۲۷- خطبۂ صدارت : یومِ رسوا (خواجہ احمد فاروقی) ۵/۴۰

۴۲۸- رفتارِ ادب (نثار احمد فاروقی) ۶/۴۱

—— ریڈیائی نشریہ

۴۲۹- اسماعیل خاں ابجدی اور ان کی تصانیف (نصیر الدین ہاشمی) ۳/۴۱

۴۳۰- اُردو ادب اس سہ ماہی میں (خواجہ احمد فاروقی) ۱/۲۸ ؛ ۱/۲۹

—— ریڈیائی نشریہ

۴۳۱- شیخ علی بخش بیمار (عابد رضا بیدار) ۵/۳۰

۴۳۲- محمد حسین آزاد اور نیرنگِ خیال (لکشمی نرائن دشِشٹ) ۵/۳۱

۴۳۳- عہدِ مصحفی کے ادبی رجحانات (خواجہ احمد فاروقی) ۶/۳۳

۴۳۴- ذکرِ مصحفی (نثار احمد فاروقی) ۶،۵/۴۲ ؛ ۶-۱/۴۳ ؛ ۱/۴۴

۴۳۵- مولانا سید سلیمان ندوی کے علمی و تاریخی کارنامے (ابو علی اعظمی) ۶/۴۴

۴۳۶- غالب نما (نثار احمد فاروقی) ۴،۲/۴۴ ؛ ۱/۴۶

۴۳۷- حضرتِ غمگین شاہجہان آبادی (مسعود احمد) ۶،۵/۴۴ ؛ ۱/۴۵

۴۳۸- حضرتِ غمگین ــــ استدراک (قاضی عبدالودود) ۲/۴۵ ؛ ۵،۴/۴۶

۴۳۹- سید صاحب کی زندگی کے وہ خاص گوشے جن سے میں متاثر ہوا (مفتی عتیق الرحمٰن عثمانی) ۳،۲/۳۲

ــــ سید سلیمان پر

۴۴۰- راجہ گووند بخش اور اُن کی شاعری (تہمینہ شوکت) ۳،۲/۴۲

۴۴۱- دیوانِ مخلص کا ایک نادر نسخہ (امتیاز علی عرشی) ۳/۲۵

ــــ آنندرام مخلص، فارسی دیوان پر اُردو اشعار - مسودۂ مصنف اُردو کے ۳۲ شعر۔

۴۴۲- میر قمرالدین منت (سید اظہر علی) ۳/۱۱ حبیب الرحمٰن اعظمی ۴/۱۱ - سید حسن مثنیٰ ندوی ۳/۱۱

۴۴۳- مسدس حالی کا نادر الوجود فارسی ترجمہ (سید محبوب رضوی کتب خانہ دیوبند) ۱/۵

ــــ فیروز الدین احمد کشمیری وکیل ہائی کورٹ کشمیر نے ترجمہ کیا۔

۴۴۴- نواب حالی مرحوم (حمیدہ سلطان) .../...

ــــ حالی کے چھوٹے صاحبزادہ - اقبال کے قطعہ " ایں چہ بوالعجبی ست " کا جواب بھی انھوں نے دیا ہے۔

۴۴۵- ایک ادبی خطبہ (سیماب اکبرآبادی) ۵/۱۲

ــــ ۲۲ مارچ کو دہلی کے مشاعرہ میں۔ (باقی)

ادبیات

غزل

سید حرمت الاکرام

ایسا جاں دادۂ آشوبِ معانی نہ ملا
مجھ کو اپنا سا کوئی دشمنِ جانی نہ ملا

کیا ہو صورت کشیِ لیلیٔ ارماں کہ ہمیں
دلِ خوں گشتہ ملا، خامۂ مانی نہ ملا

وہی تاریک جبینی وہی تاریک شبی
زندگی کو صلۂ شعلہ بجانی نہ ملا

دل کی آئینہ طرازی نے بچایا ورنہ
کہتے کس طرح کہ اپنا کوئی ثانی نہ ملا

سرِ دامانِ مژہ ایک ہی بار آئی بہار
پھر لہو دل کا پئے لالہ چکانی نہ ملا

کیا بجھاتا کوئی سینوں کی بھڑکتی ہوئی آگ
وقت کے دشتِ بلا میں کہیں پانی نہ ملا

لذتِ دل زدگی کے لئے ترسے کیا کیا!
اہلِ پندار کو انعامِ جوانی نہ ملا

دل کے بازار میں اس فن کی نہیں قدر ابھی
عقلِ خوش طبع! مرے خون میں پانی نہ ملا

نازِ خاموش لبی بھی نہ ہو رسوا حرمت
دل کے افسانے میں آنکھوں کی کہانی نہ ملا

غزل

سعادت نظیر

کسی کا راستہ ہم نے جو رات بھر دیکھا
گواہ رہنا، ستارو، بچشمِ تر دیکھا

جدھر نگاہ اٹھی، حسنِ معتبر دیکھا
یہ ایک خواب محبت میں عمر بھر دیکھا

مجالِ دید کہاں، زعمِ آگہی کیسا؟
نقاب اٹھی تو زمانے کو بے خبر دیکھا

یقین تھا کہ نہ آئیں گے وہ مگر پھر بھی
نگاہِ شوق سے سو بار سوئے در دیکھا

وہ بے نیازِ دو عالم سے ہو گیا جس نے
تمہارے جلوۂ رنگیں کو اک نظر دیکھا

ستم کے ہاتھوں سے، افسوس، پائمال ہوا
وہ کج کلاہ، جسے راہِ راست پر دیکھا

لرز رہے ہیں ستارے سے کچھ سرِ مژگاں
مآلِ کاوشِ غم، قصہ مختصر دیکھا

نظیر، لذتِ غم، اور تیرا حسنِ بیاں!
نہ پوچھ مجھ سے کہ کیا حالِ چارہ گر دیکھا؟

تبصرے

پیامبر جلد دوم (انگریزی) تقطیع متوسط، ضخامت ۲۶۵ صفحات، ٹائپ جلی اور روشن قیمت مجلد بارہ روپے۔ پتہ: شیخ محمد اشرف، تاجرِ کتب، کشمیری بازار، لاہور۔

اصل کتاب جو فارسی میں ہے اس کے مصنف ایران کے ایک مشہور اہلِ قلم زین العابدین راہنما ہیں۔ اور زیرِ تبصرہ کتاب اس کا انگریزی ترجمہ مسٹر L. P. ELWELT SUTTON کے قلم سے ہے۔ یہ کتاب کی دوسری جلد ہے۔ پہلی جلد پر انھیں صفحات میں تبصرہ کئی مہینے ہوئے نکل چکا ہے۔ کتاب کا موضوع سیرتِ نبویؐ ہے۔ اس موضوع پر ہزاروں کتابیں چھوٹی بڑی مختلف زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے اپنے دکھ اور درد کے دنوں میں وسیع مطالعہ کے بعد سیرتِ نبویؐ افسانہ و کہانی کے پیرایہ میں کچھ اس عجیب و غریب انداز سے لکھی ہے کہ قلب پر بیساختہ اثر ہوتا اور زبان سے جگہ جگہ احسنت نکلتا ہے۔ پھر لطف یہ ہے کہ جو جوش و اثر اصل میں ہے فاضل مترجم نے زبان پر مکمل قدرت کے باعث اسے ترجمہ میں بھی بعینہٖ باقی رکھا ہے۔ اس جلد میں بعثتِ نبوی (یعنی جب آپؐ پیغمبر ہوئے) سے لے کر ہجرتِ مدینہ تک کی سرگذشت ہے، لیکن کتنی مؤثر اور دل نشیں؟ کہ بس پڑھتے جائیے اور جھومتے جائیے، حقیقت کی حقیقت اور افسانہ کا افسانہ! ہم خرما و ہم ثواب کا مصداق اس سے بہتر اور کیا ہوگا!

الرسائل القشیریہ: مرتبہ و مترجمہ ڈاکٹر پیر محمد حسن۔ تقطیع متوسط، ضخامت کاغذ اعلیٰ ٹائپ باریک مگر روشن، قیمت مجلد دس روپے۔

پتہ:- دی سنٹرل انسٹیٹیوٹ آف اسلامک ریسرچ۔ حیدر علی روڈ۔ کراچی۔ ۵

امام ابوالقاسم قشیری پانچویں صدی کے نہایت مشہور اور بلند پایہ صوفی عالم ہیں۔ موصوف کا رسالۃ تصوف کے فن میں حرفِ اول اور بڑی حد تک حرفِ آخر کی بھی حیثیت رکھتا ہے۔ رسالہ کے علاوہ آپ کی اور بھی متعدد تصنیفات تھیں جن کا سراغ نہیں ملا۔ انھیں میں سے تین رسالے استنبول میں محفوظ تھے؛ ادارۂ تحقیقات اسلامی کراچی نے انھیں حاصل کرکے تحقیق و تہذیب اور ترجمۂ تحشیہ کے ساتھ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ ان کے نام علی الترتیب یہ ہیں (۱) شکایۃ اھل السنۃ۔ (۲) کتاب السماع اور (۳) ترتیب السلوك فی طریق الله۔ پہلے رسالہ میں مصنف نے امام ابوالحسن اشعری کی طرف سے نہایت سرگرم مدافعت اور اُن کی پُرجوش حمایت کرکے یہ ثابت کیا ہے کہ وہ اہلسنّت والجماعۃ کے عقائد رکھتے تھے جو سب کے سب قرآن وحدیث پر مبنی ہیں۔ اس رسالہ کے لکھنے کی ضرورت اس لئے پیش آئی کہ حکومتِ وقت پر معتزلہ کا بہت گہرا اثر ہو گیا تھا۔ چنانچہ مسجدوں میں اور گلی کوچوں میں امام ابوالحسن اشعری پر لعنت بھیجی جاتی تھی اور جو لوگ اشعری مسلک رکھتے تھے جن میں خود قشیری بھی تھے اُن پر سخت ظلم کیا جاتا تھا، دوسرا رسالہ سماع کی حقیقت، اس کے برکات وحسنات اور شرائط وآداب پر ہے۔ تیسرے کا موضوع خالص تصوف ہے جس کے وہ مسلّمہ امام اور مجتہد ہیں۔ رسالے اگرچہ مختصر ہیں لیکن بعض علمی مباحث کے علاوہ سلوک ومعرفت کے نہایت اہم نکات ورموز پر مشتمل ہیں۔ فاضل مرتب نے بڑی قابلیت سے ان کو مستشرقین کے طریقہ پر صرف اڈٹ ہی نہیں کیا بلکہ شروع میں امام قشیری کے مفصل حالات وسوانح محققانہ انداز میں لکھے ہیں اور آخر میں تینوں رسائل کا اردو ترجمہ بڑی شگفتہ و رواں اور سہل زبان میں کیا ہے۔ امید ہے ارباب ذوق اس علمی کارنامہ کی دل سے قدر کریں گے۔

مولانا محمد علیؒ: از محمد سرور صاحب: تقطیع خورد، ضخامت ۴۷۰ صفحات، کتابت وطباعت بہتر، قیمت مجلد آٹھ روپے۔ پتہ:- سندھ ساگر اکیڈمی۔ چوک مینار۔ انارکلی۔ لاہور۔ ۸؛

مولانا محمد علی برصغیر ہند وپاک کے نہایت بلند پایہ زعیم اور ایک تاریخ آفریں شخصیت کے مالک تھے وہ کٹر مذہبی ہونے کے ساتھ اول درجہ کے قوم پرور بھی تھے، وہ قلم کے بھی دھنی تھے اور زبان کے بھی، اُن کی

قومی زندگی کی پوری تاریخ میں عالمِ اسلام کا یا خود اس ملک کا کوئی قابلِ ذکر سیاسی، سماجی، تعلیمی اور مذہبی مسئلہ ایسا نہیں ہے جس پر انھوں نے کمال بیباکی اور جرأت کے ساتھ اظہارِ رائے نہ کیا ہو، پھر اُن کی خود اپنی نجی زندگی سرتاپا عمل و اخلاص، جدوجہد اور ایثار و قربانی تھی جو سبق آموز بھی ہے اور عبرت آفریں بھی۔ اس لئے سرور صاحب نے جو معروف اہلِ قلم اور کئی کتابوں کے کامیاب مصنف ہیں، اس عہد کی (جو سنہ ۱۹۰۶ء سے اکتوبر سنہ ۳۰ء تک جبکہ مولانا کی وفات ہوئی پھیلا ہوا ہے) سرگذشت خود مولانا کے قلم کی زبان سے سنانے کا پروگرام بنایا ہے۔ زیرِ تبصرہ کتاب اس سلسلہ کی پہلی جلد ہے جس میں مولانا کی خود نوشت سوانح عمری اور اس دور کے مختلف واقعات کا تذکرہ خود مولانا کی زبان سے ہے، فاضل مرتب نے بڑی محنت اور دیدہ وری سے ان سب چیزوں کو اس خوبی سے مرتب کیا ہے کہ مولانا کی عظیم شخصیت کا ایک ایک نقش خود بخود قاری کے ذہن میں مرتسم ہوتا جاتا ہے اور حق یہ ہے کہ یہ ترتیب کی بڑی خوبی اور کمال ہے۔ مولانا پر انگریزی اُردو میں متعدد کتابیں شائع ہو چکی ہیں، لیکن مولانا عبدالماجد دریابادی کی کتاب "محمد علی" کے بعد یہ دوسری کتاب ہے جو اپنے موضوع پر نہایت دقیع۔ بلند پایہ اور ٹھوس کہی جا سکتی ہے۔ خدا کرے اس کا دوسرا حصہ بھی جلد شائع ہو۔

جگن ناتھ آزاد اور اس کی شاعری: مرتبہ محترمہ حمیدہ سلطان احمد، تقطیع خورد۔ ضخامت ۲۷۷ صفحات، کتابت و طباعت بہتر، قیمت مجلد پانچ روپیے۔ پتہ:۔ مکتبہ شاہراہ دہلی۔

آزاد اس دور کے مشہور شاعر ہیں۔ ان کی شاعری پیغام بھی ہے اور سلام و کلام بھی، وہ ولولہ خیز بھی ہے اور فکر انگیز بھی، ان کی شاعری کا پیکر سوز و ساز اور جذب و شوق کے تار و پود سے تیار ہوا ہے۔ اس لئے اُن کے کلام اور آواز کی طرح ان کی شخصیت بھی بڑی جاذب اور دلکش ہے۔ یہ کتاب اُن مختلف مقالات و مضامین کا مجموعہ ہے جو وقتاً فوقتاً اُردو زبان کے اہلِ قلم نے آزاد کی شخصیت و شاعری اور ان کی تصانیف پر تبصرہ کے طور پر لکھے ہیں۔ اگرچہ ان مقالہ نگاروں میں ہند و پاک کے نامور ادیبوں اور شاعروں کے ساتھ چند ایسے حضرات بھی شامل ہیں جنھیں تازہ واردانِ بساطِ ہوائے دل ہی کہا جا سکتا ہے۔ تاہم مجموعی طور پر یہ مجموعہ بہت سے ادبی۔ فنی اور شعری نکات پر مشتمل ہے۔ اور اُن سے

آزاد کی شخصیت اور فن کے سمجھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ علاوہ ازیں محترمہ حمیدہ سلطان نے دلّی کی آب کوثر سے دُھلی ہوئی زبان میں آزاد کی شخصیت سے جو تعارف کرایا ہے وہ مستقل طور پر ایک خاصہ کی چیز ہے۔ شعر وادب کے طلباء کو اس کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

(۱) یادگارِ جگر ضخامت ۱۲۸ صفحات، قیمت دو روپیہ
(۲) نگارشاتِ جگر ضخامت ۱۱۲ صفحات قیمت دو روپیہ
(۳) جگر کے خطوط ضخامت ۲۵۵ صفحات قیمت چار روپیہ

از جناب محمد اسلام صاحب۔ تقطیع خورد، کتابت وطباعت بہتر۔
پتہ: دانش محل امین الدولہ پارک لکھنؤ۔

فاضل مرتب جنھوں نے حال ہی میں جگر مراد آبادی اور اُن کی شاعری پر ایک تحقیقی مقالہ لکھ کر لکھنؤ یونیورسٹی سے اُردو میں پی ایچ، ڈی کی ڈگری لی ہے۔ انھوں نے جگر مرحوم سے متعلق زیادہ سے زیادہ مواد جمع کرنے کی کوشش میں ادھر اُدھر بیسیوں خطوط لکھے اور خود ہند وپاک کے بہت سے مقامات کا سفر کیا، چنانچہ اصل تحقیقی مقالہ کے علاوہ مندرجۂ بالا تینوں کتابیں بھی اسی تلاش وجستجو اور تگ ودو کا نتیجہ ہیں، ان میں سے پہلی کتاب شاعر کے اُس کلام پر مشتمل ہے جو اب تک کسی نہ کسی وجہ سے طبع نہیں ہوا' یہ پورا مجموعہ کلام کے تین ادوار پر تقسیم ہے' اور ہر دور کی جو غیر مجموعہ چیزیں ہیں خواہ وہ نظم ہوں، یا غزل' قطعہ ہو یا ایک شعر وہ سب اس دور کے ماتحت یکجا کر دی گئی ہیں۔ پھر صرف اتنا ہی نہیں بلکہ مرتب نے جا بجا نہایت مفید اور معلومات افزا نوٹس اور حواشی بھی لکھے ہیں، دوسری کتاب میں جگر صاحب کی مختلف قسم کی نثری تحریریں جو بکھری پڑی تھیں ان کو یکجا کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ یہ تحریریں اگرچہ مختصر ہیں لیکن چونکہ ان میں سے اکثر وبیشتر میں کسی نہ کسی شاعر کی شخصیت اور اس کے کلام پر تبصرہ کیا گیا ہے اس بنا پر ان سے شعر وادب کے متعلق حضرت جگر ایسے بلند پایہ شاعر کا نقطۂ نظر سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور فنی اور تاریخی اعتبار سے یہ دریافت بہت اہم اور وقیع ہے۔ تیسرا مجموعہ' جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، جگر صاحب کے خطوط پر مشتمل ہے۔ یہ خطوط اگرچہ مختصر ہیں اور ان میں کوئی ادبی خصوصیت اور امتیاز بھی نہیں ہے لیکن ان میں متعدد باتیں ایسی ہیں جو جگر کی شخصیت کے بعض خاص خاص خد وخال کو بے نقاب یا زیادہ اجاگر کرتی ہیں' اس بناء پر فنِ تنقید کے نقطۂ نظر سے یہ خطوط بھی اپنی ایک مستقل اہمیت اور افادیت رکھتے ہیں، فاضل مرتب نے ان تینوں مجموعوں کی جمع وترتیب میں جو محنتِ شاقہ اٹھائی اور جس قابلیت سے ان پر جگہ جگہ نوٹ لکھے ہیں وہ ایک ریسرچ سکالر کے شایانِ شان اور لائقِ داد ہے، اُردو شعر وادب کے طلباء اور عام باذوق اصحاب کو ان کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔